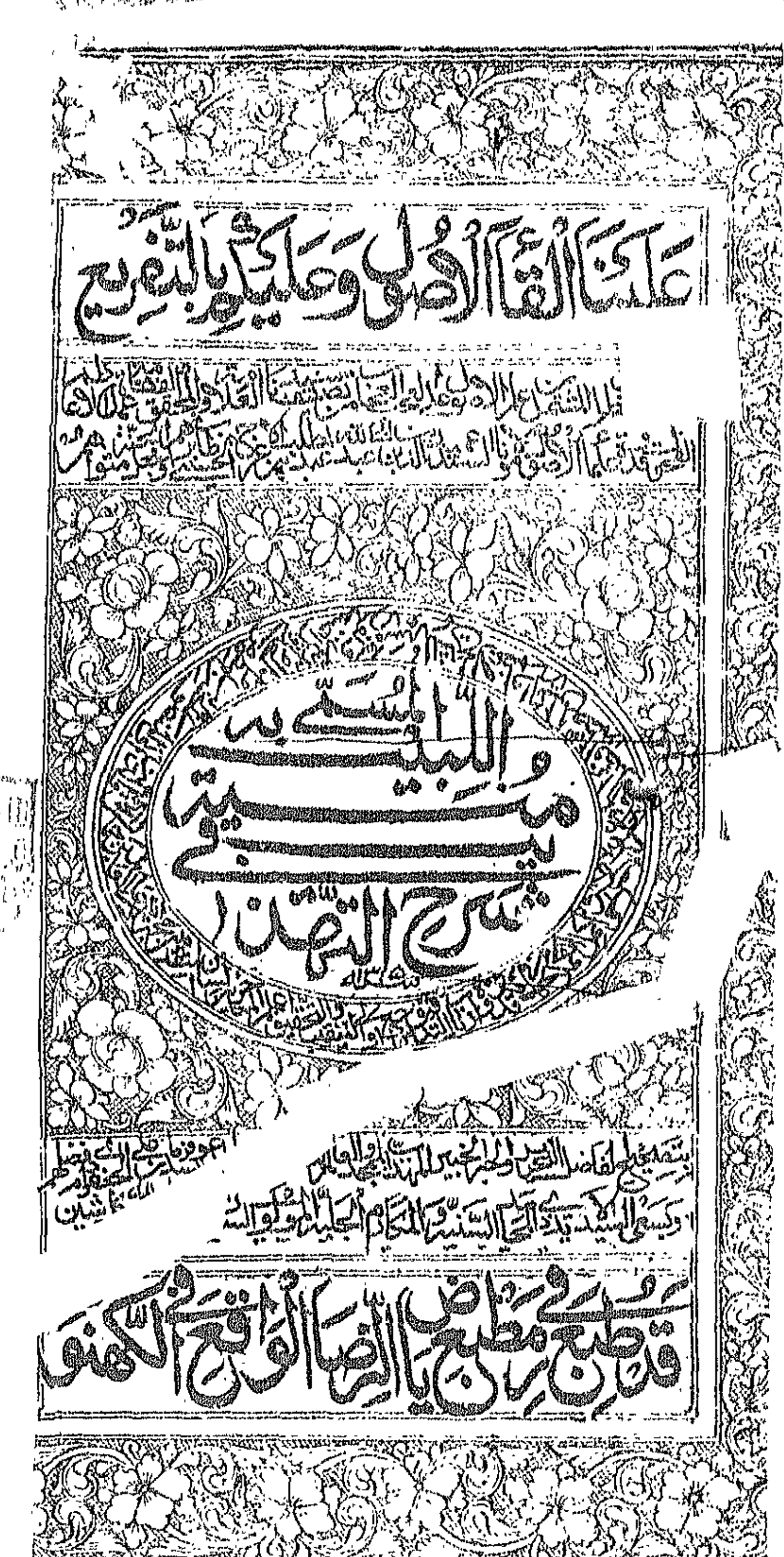


علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع

شرح التهذيب

قد طبع في مطبع يا الرضا الواقع في لكهنو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله اللهم اني احمدك حمدا لا يقدر بحصره ولا يحصر قدره ولا ينتهي ذكره ولا يطوى نشره ولا
عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل الاجر سالبة لثقيل الوزر حالية
لفرايد الثواب خالية من الشك والارتياب وصلى الله على سيد المرسلين خاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله
الائمة الطاهرين صلوة نامية الى يوم الدين وبعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه وامعان النظر فيه
والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه وبيانه من الامور المهمة والفروض اللازمة اذ يتعذر
بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على
الاطلاق واكمل الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب التدقيق مرجع اولي التنقيب والتحقيق اعلم المتاخرين لسان
المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سديد الاسلام والمسلمين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي
قدس الله نفسه ونور رمسه وانار الله برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات
ومطولات وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى بتهذيب الاصول
فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغزارة علمه وبراعة حجمه يحتاج
الناظر فيه الى الشرح والتنبيه فاحببت ان املي عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله ممهدا لقواعده مشيدا لمقاصده
من غير تطويل يفضي الى الملال وتقليل يوجب الاهمال والاخلال فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب
في شرح التهذيب ملتمسا من الله حسن التوفيق والهداية الى سواء الطريق وهو حسبنا الله ونعم الوكيل قال المصنف رحمه الله
بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات وفيه فصول الاول في مباحث تصورية
تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع
القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس او حجة والمراد بها هاهنا ما يجب
تقديمه من المباحث قبل الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد

ههنا ما يتصل المتن بعضها عن بعض إذا تقرر هذا فنقول كل طالب من الأمور يجب أن يكون متصورا
له أو باعث إذ ربما فات طلب المطلوب منظور الصلاح وأن يكون متصور الفائدة وإلا لكان طلبه عبثا ولذا ابتدأ المص
بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته أعني الغرض المطلوب منه وإنما قدم الأول على الثاني لتقدم ذي الغاية عليها في الوجود
الخارجي ولكن الغاية متقدمة على ذي الغاية في الوجود الذهني ولأن العلم بالغاية من حيث أنها
غاية الشيء معين إنما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بأنه ولما كان أصول الفقه مركبا من الأصول والفقه وهما جزء
المادي أو من إضافة الأول إلى الثاني وهو جزء صوري مهد قاعدة كلية لكل مركب فإن تصور أي حصول صورة
في العقل مستلزم لتصور أجزائه لا مطلقا أي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كأنها مثلا إذا
تصور الكرسي يجب أن يتصور أجزاؤه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة
والصورة أو الجواهر المفردة أو كونهما قديمين أو حادثين بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتأليف وهذا المدعى
أعني استلزام تصور المركب تصور أجزائه ظاهر لأن حصول المركب في العقل منفكا عن أجزائه محال لاستحالة
تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة فإن قيل عليه إن أريد بتصور المركب التصور التام فاستلزامه لتصور أجزائه كذلك فلم
يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وإن أريد التصور مطلقا ولو بوجه ما لا يستلزم تصور شيء
من أجزائه فضلا عن تصورها أجمع من الوجه المذكور أجيب بأن ههنا قسما آخر وهو المراد وهو تصور المركب من
حيث التركيب فإنه يستلزم تصور أجزائه من هذه الحيثية **قال** قدس الله روحه فالأصول لغة ما يبتنى عليه غيرها وعرفا
الأدلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين
ضرورة فخرج العلم بالذوات والأحكام العقلية وكون الإجماع وخبر الواحد ونظائرهما وعلم المقلد والأحكام الضرورية كالصلاة
والزكاة **أقول** لما ذكر أن تصور المركب يستلزم تصور مفرداته وأن أصول الفقه مركب من الأجزاء الثلاثة المذكورة شرع في
تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالأصول لغة ما يبتنى عليه غيرها وفي عرف الأصوليين عبارة عن الأدلة إذ بناء العلم بالأحكام عليها
وأما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم
أي لا تفهمون والفهم قيل هو التصور وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب إلا أنه يطلق
الفهم على العلم المطلق كذا العلم عليها وفي عرف الأصوليين فهو عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الفرعية
المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشمل جميع العلوم والتقييد
بالأحكام يخرج العلم بالذوات والصفات الحقيقية وبقيد الأحكام الشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية

كالاثبات والاعتبار فالحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين تقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية
كالاجماع وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييد بكونها مستدلا على اعيانها يخرج
علم المقلد [illegible] بالاحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتى المفتي به فهو
[illegible] ثابت [illegible] الاستدلال عليه فقهها وتقييد بكونها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاحكام
الضرورية ككون وجوب الصلاة والزكاة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة
والكتاب والسنة ثبت بها فيما يصلح للاستدلال عليها في نظر ليته فخروج علم المقلد عما ذكر من القيد فان الاحكام المتعلقة للمقلد يستدل
المجتهد على اعيانها فيصدق عليه التعريف المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره وتبدل
في هذا العلم واجب الوجود تعالى وعلم الملائكة عليهم وعلم النبي صلى الله عليه وآله بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا القيد المذكور
فاذن هذا التعريف مطرد ولو قيد بحصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض الذي كون العلم
ولجميع الوحي وعلم الملائكة والنبي وعلم المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل على كل حكم بدلالة ان هذا ما افتى به المفتي وكلما افتى المفتي
فهو حكم الله تعالى في حقه والكلام فيه مستوفى في الكلام قال قدس الله سره وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم اقول هذا
جواب سؤال يرد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال ان يقال ان الفقه من باب الظنون فان اكثره ظنون ثبت بخبر الواحد والقياس والاستصحاب
انما تفيد الظن فكيف يحصل جنسه العلم مع التباين بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع
في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي بامارة من الامارات الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احداهما ان الحكم الفلاني
مظنون الثبوت بالطريق الشرعي فهي متيقنة وجدانا فان حصول الظن له معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت
بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه المقدمة ايضا يقينية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي
وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمات لا من
النسبة الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك
لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو في تلك الاحكام بان الحكم معلوم بل في وجوب العمل به معلوما قال قدس الله روحه
وليس المراد من العلم بالجميع بالفعل بل قوة قريبة منه اقول هذا جواب سؤال آخر يرد على حد الفقه المذكور ايضا
وتقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد لدخول
[illegible] المقلد [illegible] العلم ببعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فلا يكون [illegible] المذكور عليه
وان كان المراد الجميع [illegible] لم ينعكس [illegible] فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية [illegible] حتى ان مالكا

سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني
انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا واما على تقدير ان يراد العلم
الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية وهو الواقع فاما الانعكاس
المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه **أقول** لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه اللذين هما الاصول والفقه شرع
في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو المسمى جثة كرجل
وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة
كما ذكرنا في المثال فيهما والى اسم صفة كمتاثم وراكب
في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المص قدس الله روحه اشار الى تعلق الاضافة المذكورة بتعريف
اضافة اسم المعنى الى شيء ما لاندراج هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني وهي من
افرادها تخصصت باعتبار تخصيص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه وغايتها افادتها
تخصيص المضاف بالمضاف اليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي في
المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا لكونه مكتوبا له فقط لا لكونه مسموعا له ولا منقولا اليه او
غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه وح نقول اضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها ادلة له
قال قدس الله روحه فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **أقول**
لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه نفسه ولما كانت الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه
يشعر بلزوم تعريفه لما ذكره من تعريف الاجزاء وقوله مجموع طرق الفقه احتراز من الطرق الواحد من طرق الفقه فانه وان
كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه لتحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه يشمل الادلة والامارات وقوله على
الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في الصور المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان
الاجماع حجة مثلا لا نريد انه حجة في المسئلة الفلانية وانه في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال
بها يريد بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله حال
المستدل بها اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا فـ
غايته الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد **قال** قدس سره وباعتبار العلمية العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية
أقول لفظ اصول الفقه مركب من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف

يعني لفظ كما تقدم بيانه انه باعتبار مجموع هذين اللفظين علما على علم مخصوص فصار لقبا له بهذا الاعتبار تعريفا اسميا بحسب
الاضافة … التركيب فهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانها من تعريفات اجزائه لان معرفة المركب
فرع معرفة اجزائه ومن ثم قدم ذلك الثاني باعتبار كونه لقبا لهذين اللفظين علما على هذا العلم بدون الالتفات الى الاجزاء من حيث دلالتها
عليها وضعا لغة وعرفا واما الالتفات اليه في الاستعمال الطارئ وهو كونه علما على العلم المخصوص فتأخر عن هذا فنقول رسمه
هذا الاعتبار اعني باعتبار كونه مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكره المصنف هو العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية
الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها
وقولنا التي تستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي تستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج القواعد
التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام الاعتقادية الاصلية مثل كون الاجماع حجة
التعريف … هذا التعريف بالجنس والفصول … فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق على العلم … بل يصدق
لفظ اصول الفقه باعتبار العلمية او غيرها … عدم كونه على انه هذا رسم باعتبار … قلت المراد بقولنا باعتبار العلمية
رسمه من غير التفات الى معاني اللفظين المضاف والمضاف اليه اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة والعرف بل رسمه من حيث
هو مسمى باصول الفقه … ولا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية قال قدس سره ومعرفته واجب على الكفاية
العلم بالاحكام الواجبة … اقول معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه …
لا من مباشر بعينه فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين … في الجملة … وقد تبين في علم الكلام
وجوب التكاليف … بما وقع التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم
المتعلق بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما تتبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما باطل واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما …
وجبت معرفته … هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية لانه تابع والتابع لا يكون اشد
من متبوعه … قال قدس سره وقدم … بعده علم الكلام واللغة والنحو اقول اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام
فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مثبتة لما شرع وذلك يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي
بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا مريدا … وعلى ارسال الرسل وصدق الرسول وعصمته وذلك انما
يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن
اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتهما

على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما
تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني نفي ومعناه ما اصار زيد ذا حسن والثالث
استفهام ومعناه اي خلق من ابدان زيد واي عضو من اعضاء زيد احسن ودلالة هذه الالفاظ على هذه المعاني انما تستفاد
من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو اليهما واعلم انا لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع
مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون
البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الخضرة والحمرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام
لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا عنها قال قدس الله روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى
لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه وموضوعه شرع في ذكر غايته والغرض
المطلوب منه اعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية
له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية
الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذاته غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام
الشرعية منها كان غاية هذا العلم هو الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة
الابدية والخلاص من الشقاوة السرمدية لامتثال اوامر الله تعالى والانتهاء عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة
مقصود لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغايات الذاتية لهذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر
كما لا امتناع في كونه الة له قال قدس الله روحه ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام اقول
لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي
حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حدود موضوع العلم او حدود اجزائه او حدود جزئياته ان كانت له جزئيات او حدود اعراضه الذاتية
واما المبادي التصديقية فهي مقدمات يبتنى عليها ذلك العلم وهي قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية يتكفل ببيانها
علم اخر تكون مسائل منه فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في
ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم
والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت هذه الادلة عليه لدار وفيه نظر لان المستفاد
من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي
لما ذكروا من الدور واما اثبات الاحكام في صورها على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو متعلق بالشرع الدين رحمه

لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دونهما وانحصار المبادي التصورية بهذا العلم في الحد كما نص عليه فيما تقدم من تقسيم المبادي
التصورية واما المبادي التصديقية فقد تكون من الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بان الاحكام الشرعية مستفادة منها مفيدة لها شرعا يتوقف على العلم بان الله ثابت
منزه عن الوجوب الشركة وان له ولم يكن موجود بنفسه معرفة صفاته تعالى لكونه قادرا على المامور به وعلى صدق رسوله عليه السلام وعلى ثبوت صدق المتلقي
على دلالة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ملتقاة من الكتاب والسنة وهما
عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والافراد والاشتراك
والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصرفات المتباينة بحسب الوضع ونحو ذلك
مما يبحث في علم اللغة والنحو **قال** قدس الله سره وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه **اقول** موضوع
كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه كالتعجب والحركة بالارادة
والضحك للانسان ولما كان هذا العلم يبحث فيه عن الاحوال العارضة للادلة للاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على
سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع
هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث كونها ادلة على الصور
المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية على الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم نسبة
محمولها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدما على القياس
وما شابه ذلك **قال** قدس سره والدليل ما يفيد معرفته العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا والامارة ما يفيد ظنه **اقول** لما ذكر ان موضوع
الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل
والذاكر له ويطلق على ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المصنف بانه الذي يفيد معرفته العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا وهو
تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم ههنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد بالعلم التصور
او الشامل للتصور والتصديق لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء اخر وهو المحدود وليس بدليل
بل وعلى سائر الماهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة العلم بلوازمها وليست بدليل بحسب العرف وهذا الحد
غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفته العلم بشيء لاستحالة تحصيل الحاصل ولو قيل
الاشتمال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق
بالحقائق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله ولم يرض وجعل المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما تعلق
بالكليات وينقسم الدليل الى قسمين لمي واني الاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط

نحو محموم ينتج زيد محموم فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة حماه والثاني الاستدلال بالمعلول على
العلة او باحد المعلولين على الآخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا بحماه
على تعفن الاخلاط الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة ينتج زيد له قشعريرة
فقد استدللنا بالحمى المذكورة وهي التي تنوب كل يومين مرة على قشعريرة وهما معا معلولا علة واحدة وهي تعفن الاخلاط و
حصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فانه من جهة احد المعلولين استدلال على جهة علته بالطريق الثاني ومن جهة
علته يدل على وجود معلولها الآخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على
العلة فهو اي ان متشترك بينه وبين الاول الشامل له ولقسميه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي هو ما يكون مقدماته
عقلية محضة كما ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون بعض مقدماته نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات
فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر الفلاني امر به رسول الله انه واجب وكلما قال رسول الله انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية
والثانية عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل لا لان النقل بانه حجة اذ كل المنقول لا بد ان يكون ما عدا مقدمة عقلية و
يمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول في جميع الاخبار امكن ان يتألف من تلك الاخبار مقدمات منتجة مطلوبا وما
والكلام الذي من انتهاء تلك المقدمات في آخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور لا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات
العقلية ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية الا يتألف من النظريات دليل
وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني
كقولنا كل صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوة الفرض تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوة المفروضة
وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فنبه بالامكان على ان الدليل الذي لم ينظر
فيه ولم يتوصل به الى المطلوب فان عدم التفطن والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا واحترز بالصحيح عن النظر
الفاسد وتقييد المطلق بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب لكنه ليس خبريا واما الامارة فقد
عرفها القوم بانها الذي يفيد مقترنا ظن شيء آخر واشار الى ذلك بقوله والامارة لانه عطفا على قوله والدليل ما يفيد
العلم بشيء آخر والامارة وقوله ظنه عائد الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن قال
والعلم لا يحد لاحتياجه الى الدور اقول اختلف الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من
الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات
واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان

لكونه معرفا باطل بيان الملازمة ظاهر واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون
مقدما على المعرف في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان
القسم الثاني منه فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا للآخر فيلزم الدور و
هو محال ويلزم كون كل منهما اعرف واجلى من الآخر وذلك ملزوم لكون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر
فان للمعترض ان يمنع من بطلان القسم الثاني من قسمي التالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اريد انه لا يعلم الا بالعلم بمعنى
كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اريد ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى تحصل صفة العلم المتعلقة به في النفس فمسلم
لكن الدور غير لازم لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد انما يتوقف على الحد العلم بحقيقة العلم الحاصل
من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة والقدرة المتعلقتين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما
هذا اذا كان المراد بالعلم الذي ادعى استغناؤه عن التعريف العلم بالمعنى الشامل للتصورات والتصديقات باسرها وان كان المراد بالعلم العلم بالمعنى
الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين من تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع
طمانينة النفس بمعنى المعلوم على ما هو به مع طمانينة النفس واعتقاد يقتضي سكون النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان
الماهيات والحقائق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهو حال الحد فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها
ولا دور **قال** والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر **اقول** هذا اصح من تعريفات النظر فانه مركب
رسوم المركبات كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو ههنا كذلك فان الامور الذهنية بمنزلة المادة
للنظر فانها يحصل منها والترتيب لا بد له من مرتب وهو العلة الفاعلية والترتيب العارض لتلك الامور بمنزلة
الصورة والتوصل بها الى الآخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات
والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية يشتمل المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول
التي يتألف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا التي يتألف منها الحجج والتوصل الى الآخر خاصة النظر
بها عن غيره من الاقوال لما لم يكن ثبوته للمطلوب بالنظر موضوعا وسلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا فتفتقر
الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب يحصل مقدمة اخرى فافتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا
علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا **قال** والظن فيقابل الجزم بحسب النقيض او الجهل الى التشكك وسلب الاعتقادين والجهل البسيط
عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاد **اقول** الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على امر وهذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب

واعتقاد المقلد فان المتكلمين يذكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول فان
الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك فانه
من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم بعدم جواز النقيض
لا يريد به الجواز في نفس الامر بل اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز الحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل هو
اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق والى كاذب وهو ما ليس مطابقا ويرجع
اعني الظن المقابل للمطابق هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقاد بثبوت شيء او نفيه وفيه نظر فان الغافل
عن الشيء غير معتقد لا ظن فيه مع انه لا يسمى شاكا والاكثرون يقال انه اقسام الاعتقاد معطوف بالبال والجهل يقال على بسيط هو عدم العلم عما
من شانه ان يكون عالما للعلم وينقسم الى جهل التصور وجهل التصديق ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فان المعنى الاول
من الثاني ولا يكون من التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى **قال** والاعتقاد الرجحاني جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان
يكون ذاتيا للمعتقد وذلك بان يكون لحصول الحكم الراجح بالوقوع او اللاوقوع بحصول اكثر اسبابه وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم الرطب
المعتاد فانه يترتب عليه فان نزوله راجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان قد يكون علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وقد يكون ظنا كما اذا صدر عن
الظن فهو جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقادان والطرف اعتقاد عدم نزوله وكل
منهما جازم ولكن احد الاعتقادين اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح فيما علم من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض الاول وهو اعتقاد الرجحان
جنس للمعنى الثاني اعني للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بينه والعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق
بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذات الرجحان المعتقد بحيث يكون الاعتقاد مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون
جازما او غير جازم والثاني اعتقاد مقيد بالرجحان الخالي عن الجزم **قال** ويستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض
بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا والثاني الظن والاول
اما ان يكون مطابقا او لا والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا اي بموجب من حس او عقل او مركب منهما او لا والثاني
اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلاثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان يكون نقيضه
والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاشياء
التي في بيوتنا لم يتغير عند غيبتنا عنها اشخاصا امر فقيهين في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة
مع انه لا جزم فيها لان الله تعالى قادر على كل ممكن فيجوز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا عنها اشخاصا

موضوعة للاوصاف المذكورة والحجة اللمع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه
الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فافهم
اعتبار خرقها للعادة **قال** الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع فالاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا اولا فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض
فيكون حراما اولا فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا ومن هنا يرجع نوع
الاعتبار الى الاول **اقول** اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين فالخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرج الاشارات والعقود والخطوط وبالمفيد خرج
المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم ونقض طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله
كقوله والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما
شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتأخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء والتخيير والاقتضاء هو الطلب
وقد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون
للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة
والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كما يقول الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة
مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج
هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور
في الكتاب ومن الناس من دفع هذا النقض بمنع كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام الاحكام واخرون بانها عائدة الى نوع من الاعتبارين الاولين اعني الاقتضاء
او التخيير فان معنى كون الدلوك سببا للصلوة الايجاب للصلوة عنده ومعنى كون الطهارة شرطا لها الايجاب لايقاع الصلوة معها ومعنى
كون النجاسة مانعة من الصلوة التحريم للصلوة معها والى هذا اشار المص بقوله ومن هنا يرجع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المص نظر وذلك انه
اقتصر في الحال المحرم والمكروه والاوجب في تقسيمه على التحريم والكراهة كما اقتصر في قسيمه على الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة لم يقل
المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء من حيث انهما يتعلق بهما عوارضهما اعني التحريم والكراهة فما
والواجب ما يذم تاركه لا الى بدل المخير والموسع والكفاية لان الواجب المخير والموسع من الكلي في الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام
الاخر فكان التارك لفاعل او يزاد في الحد لا الى بدل ويراد الفرض والحتم والمتحتم هو اللازم **اقول** لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه
شرع في ذكر تعريفات متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدأ بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة

يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب
ويطلق ايضا على السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فاذن الوجوب اما الثبات واما السقوط واما في الفقه فالوجوب عبارة
عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باعتبار الاقتضاء الحتمي للفعل واما الواجب فهو الذي تعلق به الوجوب و
قد سمى هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقا باقسام الحكم فان بتقسيم الحكم يعرف السامع تقسيم متعلق الحكم الشرعي الذي هو مثل الاحكام
في تعريفها لكن المصنف لم يكتف بذلك بل جرى على ما هو عادة اهل هذا العلم من ذكر رسوم المنقولة عن ائمتهم فاجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي
ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح
ذلك في وجوبه واجود من قولنا ما يتوعد بالعقاب على تركه لان الايعاد خبر والخلف في الخبر محال فيلزم ان لا يتخلف العقاب على تركه عند الشك في وجوبه وقولنا شرعا ليخرج الواجب العقلي
الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقولنا على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه
على بعض الوجوه وهو اذا ما تركه في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه
فخر الدين الرازي واكثر المتأخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مانع فان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار يجب عليهم
الصوم مثلا ولا يذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان اجيب بان الوجوب ثابت على ذلك
التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا ما يجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في آخر الوقت
وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيهما كما لا حاجة في النائم والساهي والمسافر والمصنف قد شرع في تحصيل الحد المذكور بهذا القيد اعني قوله
على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع حذف قوله شرعا لان الواجب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا
يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع انه كما لا يذم لا الواجب المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة وما
اتى المكلف كان اتيانه فلا يتحقق تركه الواجب مع اتيانه بخصلة من الخصال وان ترك البواقي وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع
العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه وآخره واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الآخر
لحصول غرض الشارع وهو وقوع الفعل من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه من غيره
واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف في جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضيفه الى قوله في الحد
المذكور ما يذم تاركه وقوله على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل على الحرام اذ تركه تارك الواجب فاعل محرم آخر والحد
المصدر الحد انه خطاب شرعي غير مطرد لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان يذمه غير الشارع
على تركها اما لتعلق غرض الذام به بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كان يرى ترك ذلك حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم تعلق الحد
فعل او ترك بقول او ترك يقتضي فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة ويراد بالواجب اللازم والحتم والفرض خلافا

فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله تعالى فنصف ما
فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا
واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب لانه سقط علينا ولا نسميه فرضا لانا لا نعلم انه تعالى قدره علينا وهذا كلام يجيء على المتامل
ضعفه فان الفرض التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا كما ان السقوط الواجب من غير اعتبار قوة ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح
قال والمحظور هو الذي يذم فاعله ويراد به الحرام والمنهي عنه والمعصية والذنب والقبيح اقول الحظر في اللغة المنع يقال حظرت
عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه المحظورة وهي البقعة المقطعة التي يأوي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثر
آفاته كما يقال لبن محظور اي كثير الآفات واما بحسب الاصطلاح فقد عرفه المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال
المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلنا في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل الاختياري
لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة والمباحة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب يلحقه الذم [illegible]
عنه يعني ان الله تعالى زجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى على اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى كان كرهها وعند الاشاعرة
ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب فهو المنهي عنه الذي يترتب عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح معناه الذي على نفسه موثرة
في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا او يستتبع العقوبة في ذلك قال والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المسمى
فيه النافلة والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما تساوى وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال ويطلق
والمكروه هو الراجح تركه وكان مثابا على فعله ويطلق على الحرام وتركه الاولى بالاشتراك اقول هذه تعريفات متعلقة
بباقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسألون اخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المص وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس وقوله مع
جواز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو
الرجحان بالنظر الى طلب الشارع وغيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد
مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار
كونه مشتهى كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا واياما فان لفظ الجواز يصدق
على الامكان العام وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة يستوجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما
يدل على احدها فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحد وايضا فرجحان الفعل فقد يكون على الترك
وقد يكون على فعل آخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال المسنون [illegible] لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب

والنافلة ومعناها الطاعة غير واجبة وان المكلف له ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى يحبه والتطوع و
معناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهي ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة
مخصص في العرف بالمندوب ولهذا قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل
يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي او بادامته واستمراره على فعله فان السنة مأخوذة من الادامة ولهذا يقال
للختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في
اللغة مأخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المصنف بما يساوى وجوده وعدمه وكان
ينبغي ان يضم اليه قوله فانه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا تعيين الطلب فيه التساوى لم يطرد
لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو
في اللغة مأخوذ من الكراهة وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المصنف بانه راجح تركه ولا عقاب من الله على فعله فقوله الراجح تركه جنس له والحرام وقوله
لا عقاب من الله على فعله فصل له خرج به الحرام وهو ينتقض في طرده بالحرام اذا عفى الله عنه ثم فاعله وبالحرام الصغائر فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها
لكونها تقع مكفرة وهو اي لفظ المكروه مشترك بين ثلاث معان ما نهى عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله ودل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على
فعله عقاب والحظر وترك الاولى كترك النوافل فلذا يسمى تركها مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها **قال الفصل الثالث**
في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهي في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلاة من ظن
الطهارة صحيحة على الاول لا الثاني وفي العقود ترتب اثره اي السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبار وهو يرادف الفساد خلافا للحنفية حيث
جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا بالشرع من حيث انه بيع الممنوع من جهة الزيادة **اقول** غرض المصنف في هذا الفصل بيان
ما وجد بعد ان كان مقدورا والاول بانه مسبوق بالتغير وعرف بعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجود وتقسيمه يكون من وجوه متعددة
الذي يجب ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقسيمات التي ذكرها المصنف ثلاثة من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان
فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لهما قد تكون من العبادات وقد تكون من المعاملات والمراد في الفعل
الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرف به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء هو ما اسقط
القضاء وفائدة الخلاف يظهر في صلاة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة للشريعة
من حيث هو متعبد بظنه فالقضاء وجب بامر جديد وباطلة على التفسير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على
طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الغير الشرعية كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرائض

كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء في نفسه ومن النوافل كغير المرتبة فانها ليست بمسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة

واما اذا كان من المعاملات فالصحيح منها هو ما ترتب عليه اثره اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان

غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو ما يقابل الصحيح منهما اي في العبادات

بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض المقصود منه

وهذا التعريف اعني التعريف الصحيح بالعقود غير مطرد لصدقه على ما ليس بالصحة كترتب اثر السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع

على الاكل والري على الشرب وكترتب اثر بعض الاسباب الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على السفر

ومنه يظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منهما ويراد بالباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد

ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا

باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا تكلف لا حاجة اليه الا انه اصطلاح في الاصطلاح وفي عبارة المص نظر وذلك لان ضمير وهو في قوله

وفي العبادات اما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى ما يتصف بوصف فان كان الاول كان قوله بعد ذلك

وفي العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريفه للفعل الصحيح في العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه

ويجب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات اما وافق الشريعة يقتضي تعريفه وصف الصحة بالفعل

هو ايضا باطل لمثل ما قلنا قال الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو الفعل الصادر من القادر العالم بان يفعله والذي لم يكن على صفة

تؤثر في استحقاق الذم لفاعله وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس فعله والذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قوله اقول

اتفق الكل على تنزهه تعالى عن اتصافه بصفات النقص والعيوب انما الخلاف في ان ذلك عقلي او شرعي فقيل عقلي خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار وحسن

الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب

فيمتنع العلم بصدق النبي فينتفي فائدة البعثة ولجاز الكذب على الله تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة

التكليف ولانه يؤدي الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من

كل جهة **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له وصفت

بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاولى تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم لانه

يشمل فعل الله تعالى وافعال المكلفين باسرها وكذلك موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال

المكلفين وهذا قال الاول الفعل قد يوصف بالحسن وقد يطلق على القليل تارة وللحسن قبله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر

عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما انه لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن وهو

وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم قولا او فعلا
او تركا قولا او تركا فعلا ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لكن المروءة والثاني
كالقبح منه والثالث كترك رد السلام عليه والرابع كترك القيام له مع اهلية له لذلك ثم قيل على تفسير القبيح
المذكور ما الذي تريد بقولكم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على الفاعل الفعل كالرمي بالنسبة الى المشتري وعلى
القادر الممنوع عنه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلى مع النهي عنه وعلى القادر المنهي عنه شرعا والاول ممنوع
قطعا ولا الثاني لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يرجع الى الشرع وانتم لا تقولون به
ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لانتفائه لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي
ولا اشتراك بين النقيضين وايضا ما المراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر مستحق بالمؤثر بمعنى افتقاره
اليه وللمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف
معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حينئذ فان الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع
في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة ما يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو
المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري الحسن يخص من الثاني بصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة مؤثرة
في استحقاق فاعله الذم وكذا الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير
القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته او صفته والثاني هو
ما له صفة مؤثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته فقد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من
التعريف الثاني للحسن والتعريف الاول للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما
ملائمة الطبع ومنافرته ويقال ما يلائم الطبع كالشئ اللذيذ انه حسن وما ينفر عنه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشئ
صفة كمال او نقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح
او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي فان الاشياء انما يحسن او يقبح لكونها
يقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح والذم وتلك الوجوه قد تعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل بادراكه
لا ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع كقبح صوم العيد وحسن صوم اليوم الذي يليه ثم هؤلاء افترقوا فالاوائل
من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها او باعتبار وجوه تقع عليها وبعضها

الاشاعرة في ذلك وزعموا ان الحسن والقبح سمعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون
قبيحا اذا نهى الله تعالى عنه وقالوا لو امر الله بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والحق الاول لنا وجوه
ذكر المصنف في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والاحسان والانصاف والعلم ورد الوديعة
وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصحف واعرابها
وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان من صدق بذلك اطبق العقلاء عليه من غير ملاحظة الشرع ولهذا حكم به منكر
الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لم يحكم به غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الربوا وتحريم شرب الخمر ووجوب
الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله
شيء لم يقبح منه اظهار المعجز على يد الكاذب فلا يمتنع العلم بصدق المحق وينتفي الفرق بين النبي الصادق والنبي الكاذب عند
المكلفين فينتفي فائدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد منها اتباع الموثوق بها وامتثال اوامرها ونواهيها وذلك
لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العلم وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه
الصادق والكاذب على يده وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث انه لو لم يقبح من الله تعالى شيء صح منه وقوع الكذب في
بعض اخبار الله وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تحريض المكلف الى الثواب
وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا لفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز
الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه لا يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية
معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز
للمكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله العقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بكونه حراما وفيما
بعينه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام كل ذلك باطل اتفاقا والرابع انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه
فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر الى معجزتك الا اذا وجب
علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت تصديقك ليس بحجة فينقطع النبي الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما
كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والآخر صدقا يختار الصدق والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار الصدق على الكذب المساوي
له في جميع ما ذكرنا قال احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان ولقوله وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس وقد بيناها في كتبنا الكلامية والسمع متأول بما ذكرناه في
نهاية الوصول **أقول** لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احديهما عقلية و
الاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان
اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيحه للفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف على مرجح والثاني
محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول
محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح لانه لو لم يترجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح فان
ترجح فان ذلك المرجح لا بد ان يكون من فعله تسلسل وهو محال والثاني من فعل الله تعالى فلزم الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل المرجح وجب الفعل
وان لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل يلزم الوجوب على
تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع ويتحقق
لوازمها معها اعني التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى
التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيانها
فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل والترك على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان
وايضا لو صح هذا الدليل لنفى قدرة الله وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتأويل المقدمة السمعية بما ذكره المص في كتابه المسمى
بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية ويجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة
في الهداية والارشاد وهذا الاحتمال وان كان مرجوحا لمخالفته الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انه صار راجحا
بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل اليه من اجماع اللفظ على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم
اما العقليان فظاهر لان العقل لا يقتضي ترتيب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام المجرد وانما يقتضي ترتب الذم
على كل واحد منهما واما الشرعيان فلانه تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام فلا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم
وان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب والآية تدل على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفي الوجوب
وايضا لا يلزم من نفي التعذيب لغاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها
قال الثانية ان لم يجب شكر المنعم عقلا بالشرع لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما والتالي باطل والا لزم افحام
فالمقدم مثله وكلاهما معلوم بالضرورة للعقلاء لانه دافع للخوف احتج الاشاعرة بان الوجوب لو ثبت لثبت لفائدة والا لكان عبثا والفائدة ان كانت

عاجلة فهي منتفية لان العاجل التعب الكائن في العاجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثاً والآجل ايضاً لا يجب لكونه شكراً فلا
يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل ولم لا يكون فائدة ولا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق بدون الشكر **قوله**
التذنيب التفريع والتذنيبان المذكوران بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح
والوجوب العقلي فيهما فرعا على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلاً وخالف في
ذلك جمهور الاشاعرة واحتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر المص في هذا الكتاب منها ثلاثة الاول انه لو لم يجب
شكر المنعم لم يجب المعرفة بالله عقلاً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة
متساويان وانه لا فرق بينهما في الوجوب وعدمه في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بيان بطلان التالي فلانه لولا ذلك لزم افحام الانبياء اذا اظهروا المعجزات كان للمكلفين ان يقولوا
لهم لا يجب علينا النظر في معجزكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب علينا اتباعه الا بالنظر في معجزكم فينقطعون بذلك وهو
المراد بالافحام واعلم ان في كلام المص موضع نظر وذلك انه عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوم لعدم
وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور
بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة ومثل اللازم اعم
من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم
عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان احد المذهب الى وجوب المعرفة ضرورة ولا يلزم من تحققه افحام
الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم لا
جزء من المقدم والامر الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء على الضرورة الثاني انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف
فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع بالشكر قطعا
واما الكبرى فهي ان كلما كان دافعا للخوف واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل
لكان اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول
من قسمي التالي فلانه عبث والعبث مستقبح عقلا وكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون عائدة الى الله
او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني ايضا باطل لانها
اما ان يكون عاجلة او اجلة والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني محال ايضا لامكان ايصال تلك
الفائدة الاجلة بغير واسطة الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يتوسط

الوجوب عليهما والجواب ان وجوبه لكونه شكراً لا لامر آخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه
لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوباً لفائدة مغايرة والا لزم التسلسل لا يقال الفائدة ح تكون مطلوبة
لفائدة اخرى والاخرى لاخرى وهكذا الا الى غير النهاية وانه محال او يقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثاً
لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل
في العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح و
تاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة لازمة له لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب في مقابلة الوجوب للعدو وبالعكس
فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظائره وان اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب
اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة وهي دفع ضرر الذم اللاحق بتركه وجلب نفع المدح الحاصل بفعله
واما الترديد في نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى
فيقال ايجاب الله تعالى اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة وسوق الكلام الى آخره **قال** الثاني ذهب جماعة من الامامية
ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف
الاشعري احتج الثاني بانها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب ان تكون مباحة كالاستظلال بحائط الغير احتج
المانع بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراماً وجواز الاذن معلوم عقلاً كالاستظلال **اقول** هذا هو التنبيه
الثاني من التنبيهين اللذين يجب للاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث
عن احكام الاشياء قبل ورود الشرع اعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطرارياً اي يضطر اليه في بقائه بحيث
لا يمكن حياته بدونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول
الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق واما
الثاني فاما ان تدرك بضرورة العقل حسنه او قبحه كالصدق النافع والكذب الضار او لا والثاني هو المقصود بالبحث
هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة
وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى التوقف
ثم هذا التوقف فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلاً ورد هذا التفسير بانه ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وآخرون بانا لا ندري
هل فيها حكم او لا ولو جوزنا ان فيها حكماً لم نعلم انه هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه
بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلاً منفعة خالية من امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه

حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فبين واما كونه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه نعني من الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على مالكه وعلمنا حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات للدوران معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند وجود العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل يعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية على ما ياتي وانه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والضمير في قول المصنف فحينئذ راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها بحيث يرجع الى الاشياء الي المنفعة كان اليق **قال** الثالث الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على ما طلب منه وانما يوصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين وعلى جهتين اما ما لا يمكن وقوعه الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به **اقول** هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا او غير مجز ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من مورد التقسيمين اللذين تقدما اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلاة المستجمعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلاة الفاقدة لبعضها عنهما وانما يوصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمة وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة واما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به اذا اتى المكلف بجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجز ان الاتيان به غير كاف في سقوط التعبد وانما يكون كذلك اذا لم يوقعه على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بان المكلف اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك غير مجز وقد اجيب بان ما يسقط القضاء هنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق حينئذ على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجز **قال** الرابع العبادة ان اتى بها في وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل سمي الاتيان بها اداء وان كان بعد وقتها المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة

اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلذلك اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم
الثاني العبادة مطلقا وهي اعم من كونها مؤقتة وغير مؤقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة المؤقتة واعلم ان العبادة التي تتصف
بكونها مرة فيه بالاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتي بها في وقتها المحدد سمي ذلك الاتيان اداء وان اتي بها بعد خروج
وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتي بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده عن شرط معتبر او اقترانه بما
يبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو
اعم من كونه مسبوقا باتيان اخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا
يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لانها قد تجتمع مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت
في خارجه وقد ينفرد كل واحد منهما عنها اذا لم يكن مسبوقا باتيان اخر واعلم ان المصنف ورد التقسيم الواجب خاصة وفي
لما راينا ان بعض المندوبات ايضا موصوف بالاداء والقضاء المذكورة جعلنا مورد التقسيم العبادة ليكون شاملا للجميع **قال** وقد يعصي
المكلف اذا اخر الموسع عن اول الوقت الذي يذهب على ظنه انه لو لم يفعله فات وقته فلو اخره وعاش فالقاضي يقضيه قضاء لانه
يعتبر بظنه بطل الاول ولو اخر مع غلبة السلامة فمات فجاءة فلم يعص **اقول** هذان فرعان على ما تقدم الاول
اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقته لموت
عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت
او اخره واتى به فيه هل يكون اداء او قضاء قال القاضي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف
فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والاتيان به بعد تعينه
هو باطل اتفاقا فاذا وقعه خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى له الا ما فعل بعد وقته المعين المشروع
لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله
الثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى اثناءه واتفق موته فجاءة او قبل
ذلك في اثناء الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعيين اول الوقت له **قال** والقضاء انما يثبت عند ثبوت سبب وجوب الاداء
مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة عمدا حتى خرج الوقت او مع عدم الوجوب لامتناع عقلا كالنائم او شرعا
كالحائض او لا امتناع كالمسافر اذا علم المتقدم قبل الزوال المريض **اقول** القضاء لا يتحقق الا اذا حصل سبب وجوب
اداء ولم يود وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه الوجوب فلم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى خرج وقتها فا
فعلها فيما بعده يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع

لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة عنه في حال نومه ممتنع
امتناعا عقليا او للامتناع امتناعا شرعيا كالحيض فان صدور الصيام عنها في حال حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض
مانعا انما يستفاد من الشرع او لا للامتناع كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه
ممكن عقلا وشرعا او كالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال الا ان سقوط الصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعله
باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها
كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث يزعمون الوجوب متحققا في هذه الصور
وهو خطاء فان الحائض مثلا اما مأثومة بترك الصلوة فكيف يكون واجبا عليها وانما قيد المسافر بعلمه بالقدوم قبل
الزوال لانه في الساعة عندنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا وامسك صح صوم ذلك
اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم رمضان بنية النفل لم يحتاجوا في التمثيل الى القيد المذكور هذا في قضاء الفوائت
واما قضاء النوافل فلا يتحقق ذلك فيه **قال** الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه
او رخصة وهو الجائز مع قيام المقتضي للمنع كالاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك
اقول هذا تقسيم آخر للفعل باعتبار اقترانه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة
واعلم ان العزيمة في اللغة القصد مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل
اولي العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كالصلوة
ونحوها واما الرخصة ففي اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تيسر وسهل الشراء واصطلاحا عبارة
عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فتبلغ الاصل ليس رخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة
رخصة لان جوازه مقترن بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من السغب
فان استبقاء المهجة حينئذ واجب وهو بهذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ لا يقوم هنا دليل على التحريم استبقاء المهجة
وحفظ النفس واجب نعم هو رخصة من حيث هو اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط
الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالفعل هنا انما هو
الاعم باعتبار تقسيمه ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما اتيح للمكلف مع قيام
ما يقتضي المنع منه الا في قول الهم كالتناول عند خوف الهلاك للواجب تناول الميتة المقدم ذكره **قال** المقصد الثاني
في اللغات وفيه مسائل الاول في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لا لاستحقاقه وجعل الالفاظ بمعناه

من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله تعالى واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق وفيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب لافتقار الاصطلاح الى مثله فيتسلسل وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسل السابق على التوقيف

اقول قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المص الى ما على الوجه الكلي واعلم ان لفظة اللغة مأخوذة من لغى يلغي اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يلفظ الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه لا لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان ... ولولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال اذ المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى اللفظ وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع المختار الذي من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه وقت خطور اللفظ بباله والثاني يتاتى في غيره ولا يجب في الوجود مثاله ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيما يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ والموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمص رحمه الله اشار الى كل ذلك وبدأ بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بالوضع مستفاد من التوقيف الالهي بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واتباعه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او جماعة اتفقوا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا غيرهم ذلك الوضع بالقرائن والاشارات كالاطفال وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر المتأخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المص منها اثنين الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة والافعال والحروف اسماء لها ... لان التعلم باسماء ... لانتظام الافعال والحروف فيهما ... الثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة الجسمانية لانها متفقة في التركيب ... بل اللغات ... الاختلاف فيها ...

الطهر والوضع فوجب حملهما على الالفاظ الصادرة عنها اتسمية للمسبب باسم السبب وهو من احسن جهات المجاز الثالث لو لم يكن اللغات توقيفية

لكانت اصطلاحية والازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما بينا من كونها مستفادا من الوضع لاستحالة مذهب عباد اختصار الوضع

في الله تعالى وعبادة فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان من المصطلحين قادرا على تعريف

اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخرى دالة على تلك الكلمات والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل وانتم

واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متأخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان رسول

من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على

ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد من المقدم مثله الحق ان الادلة المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة لا تفيد المقصود

كما يأتي قال والاعتراض انه لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات

مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات وعلم بما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الة

عليها مع تساويهما في كونهما اية والاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل فيمتنع توقف التوقيف على البعثة

لجواز حصوله بالالهام او بخلق اصوات في جسم جماد اقول اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله

تعالى وعلم ادم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول انه يجوز ان يكون المراد بالتعليم الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ

بمحاورة زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها او اقداره على الوضع بخلق العلم الضروري بها فيه ونسبة التعليم اليه تعالى لانه

الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال الله تعالى في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل

هو فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم ولهذا يقال علمه فلم يتعلم الثاني انه يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات

مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو

العلو وعلى كلا التقديرين فكلما يعرف ماهيته او يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد

من العرف الطاري الثالث انه يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم وليس الا ان تمكن

الاسماء كلها تعليمه اللغات كلها و لا حتمال التعليم معنى كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان ادم او غيره وضع كل اسم من تلك

الاسماء المعاني بحسب تعدد تعبيره من اللغات على الحجة الثانية وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نسلم انه يمتنع حمل لفظة الالسنة

على اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك لو لم يكن هنا مجاز اخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز اخر وليس صرف اللفظ

الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تساويهما في كون كل منهما اية ولما بين هذا في كتابه بان المجاز الاول اولى من

الثاني مع تساويهما في كون كل منهما اية والجواب للمعترض هذا كما بينا ان المجاز الاول اولى لكونه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب

وهو احسن من وجوه المجاز اذ اللغات صادرة على الالسنة وكذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل
وعلى الثالثة من منع بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاصطلاح الى سبق اخر ممنوع لجواز
ان يعلم المصطلحين غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم صاحبه ما في نفسه بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من
غير تسلسل [illegible] على حجة ابي هاشم بالمنع من توقفه على بعثة الرسل لاحتمال حصول العلم بالالهام وبخلق اصوات او حروف في اجسام جمادات او
خلق علم ضروري للناس بان لها معاني وضعها بازائها قال الفصل الثاني في الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة
وضع اللفظ بازائه لوجود القدرة والداعي وانتفاء الصارف وما عداه لا يجب ولا يلزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولا انواع الروائح و
مراتب الاشتداد [illegible] وضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع اللفظ بازاء الخفي ولا [illegible] القصد بوضع المفرد افادة معناه
لتعذره [illegible] بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ عند تغاير [illegible] المحتمل الحقيقة واللفظية على الخارجي بواسطة الذهني
ثم ان الالفاظ ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر او الاحاد ومن المركب من النقلين كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا اقول هذا الفصل مشتمل
على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ [illegible] على ان [illegible] احدهما ما يكثر الحاجة وتشتد الى التعبير عنه والاخر ليس كذلك والاول يجب في الحكمة ان يقع لفظ بازائه لانه لما كان
مقدورا للواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز
خلو اللغات من لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم وضع
ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاعداد لا تتناهى ولا
يقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها [illegible] الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فيكون غير متناه فاذا وضع لكل مرتبة من تلك المعاني
لفظ مختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من
الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص لزم ان يكون لكل واحد
من انواع الروائح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها البحث الثاني في انه لا يجوز
وضع اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى تصوره الا الخواص كما يقول مثبتو الاحوال كابي هاشم
واصحابه من ان الحركة معنى يوجب تحرك الجوهر كونه متحركا فان المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان الحركة حالة
معللة بمعنى فانها غير واقعة بالقادر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة
ولفظ الحركة ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا تصور لهذا المعنى ولا تصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع
ان يكون تسمية ذلك المعنى بل لا تسمى الحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور
ذلك المعنى وكذا [illegible] واشباهها [illegible] لفظه [illegible] واشتهارها واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على السوية فلا يحتمل

ان يكون بعضها خفيا عند كل والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى
الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمل في لازمه وهو كون الجسم منتقلا وخفي ذلك المعنى الدقيق والموضوع
له اللفظ في اصل الوضع واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المدار خفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من
وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا بحث دليل على
كون معناه ظاهرا جليا ويمتنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم
فلو كان معناه خفيا لما تداولوه وما اشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث الثاني في انه ليس الغرض من وضع
الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل عليه ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني
الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى
فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم
ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانها لا تفهم معانيها منها
الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك
الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا اذا علمنا كون
كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعنى وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك فاذا توالت
الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني مع نسبة بعضها الى بعض في ذهن السامع وحصلت المعاني المفردة
مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا
له البحث الثالث في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية وانها انما تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا جسما من
بعيد فظنناه انسانا وسميناه باسمه واذا قربنا منه وزال الظن الاول وظنناه فرسا سميناه باسمه ثم لو زال هذا الظن
وتبين العلم بكونه شجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التصورات والشخص الواحد المتعين في الحقيقة وفي ذلك
دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها معها البحث الرابع في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل
الصرف لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية ومن المحال ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل
والنقل والنقل اما متواتر او احاد فالاول كعلمنا بان لفظ السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا
والثاني كعلمنا بان لفظ الجهل موضوع للسحاب ولفظ ... موضوع للشجرة المعينة واما المركب من النقل والعقل فهو كما اذا استفدنا
من مقدمتين مناسبتين نقليتين ترتيبهما العقل حتى حصل منهما نتيجة فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا

اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف باللام ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل
بتوسط هذين النقلين ان الجمع باللام للاستغراق **قال الفصل الثاني** في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول اللفظ الدال
على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمن وبتوسط لزومه له ذهنا التزام **اقول** المراد من
الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني فيجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ
على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد يكون عقلية كدلالة الصنع على الصانع وقد يكون طبيعية كدلالة اح اح على وجع
الصدر وقد يكون وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث ههنا انما هي الاخيرة والوضع
ههنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء بحيث يفهم الثاني عند اطلاق الاول او الاحساس به ليدخل المكتوب وقد اختلف في
تفسير الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم
معلل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة الفاهم لا اللفظ فيتغايران فقيل هي كون اللفظ بحيث اذا
اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط كونه موضوعا
له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق او بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له كدلالة لفظ الانسان
على الحيوان او على الناطق وحده او بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم
وصنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ
الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا عن ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام هو جزئه لانه رفع
احديهما او اللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب والضوء فان لفظ الامكان اذا اطلق على
الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاول بتوسط وضعه له والثاني بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس دل
على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فلولا
قيد التوسط لانتقض تعريفات الدلالات المذكورة والهاء في قوله بتوسط وضعه عائد الى اللفظ وفي قوله له
الى المعنى الموضوع له اللفظ والهاء في قوله بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي
وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة
المطابقة وضعية محضة واما الباقيتان فبمشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك
الملزوم مستلزما لفهم الجزء او اللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم الذهني لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس
موضوعا للازم ولا للمعنى هو جزءه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه

مطر ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية بدونه كما في الأعدام والملكات المتعاندة في الخارج **قال** والدال بالمطابقة
مفرد إن لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب إن قصد **أقول** هذا تقسيم الدال بالمطابقة
إلى المفرد والمركب وهي قسمة ثنائية لأن اللفظ الدال بالمطابقة إما أن لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو
جزؤه أو يقصد فإن كان الأول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء أصلا كق وق إذا جعلا علما وما له جزء غير دال أصلا ك
جعل علما أو دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فإن لفظ عبد الله يدل على غير جزء المعنى أو دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود
كالحيوان الناطق إذا سمي به إنسان فإنه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء معناه حين هو جزء منه وبالناطق الدلالة على
الجزء الآخر وإن كان الثاني وهو أن يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق أو غير
تقييدي تاما يصح السكوت عليه كقائم زيد أو غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء ما هو أعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل
ما كان أحد جزئيه أمرا فإن له جزءا مقدرا وهو أنت وإنما جعل المصنف هذا التقسيم تابعا للأول لأن مورده أحد أقسام الأول وهو
الدال بالمطابقة وإنما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام إلى المفرد والمركب أما التضمن فلأن اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة إلى
المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فإن الحيوان الناطق مثلا إذا جعل علما لهذا الجسم يدل بالحيوان بالتضمن لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء
معناه التضمني أعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من أجزاء الحيوان بالمطابقة أو التضمن فيكون مفردا
والحيوان أيضا هذا الجسم بعينه بالتضمن أيضا لكونه جزءه مع دلالة أجزائه على أجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان إجمالية
بالتضمن ودلالة اللفظ المشتمل عليه بالمطابقة فيكون مركبا وأما الالتزام فلأن الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم إن كان المعتبر مطلق
اللازم وإن كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لأنه مختلف بحسب اختلاف الأشخاص فإن مساواة الزوايا المثلث الثلث
لقائمتين لازم بين عند المهندسين وغير بين عند غيرهم وقيل إنما قيد الدال بالمطابقة لأنه تقسيم الدال بالوضع وذلك
إنما هو الدال بالمطابقة لأنها وضعية محضة وأما الدلالتان الأخريان فإنهما عقليتان على ما عرفت إذا تقرر هذا فلنرجع
إلى التعريف المذكور للمفرد والمركب أما المفرد فقد عرف بأنه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء
معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة
قد عرفت فائدته وقوله لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج كثيرا من المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فإنه مفرد
مع أن جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص إنساني
فإنه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين جعل علما هو جزؤه فإن الجزء كالحيوان في المثال الذي كونه حين
جعل هذا العلم لم يقصد به الدلالة أصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة

على جزء الكل لا تدل على جزء معناه حين هو جزء كزيد وعبد الله علما وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا
ومركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك مع وجوب صدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يزاد
في التعريف من حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما طردا وعكسا ومع هذه الزيادة يستغنى عن القيدين المذكورين اخيرا قال والمفرد جزئي
ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فيه من الشركة فيه بين كثيرين بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور معنى زيد
مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه
المفهوم كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو سواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او
او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى اخر اعم من الاول ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما
هو تحته والاول وهو كل اخص يقع تحت اعم وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد ان يكون مندرجا
تحت الماهية المعراة عن التشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم فهو جزئي اضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي
ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية اذ الاعم جنس للاخص فافهم كما في
التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعتان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذا اللفظ الموضوع للمعنى
الكلي يسمى كليا باعتبار كلية المعنى فاذا الكلية والجزئية لاختصاصهما بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والمصنف اضاف التصور المانع من الشركة الى الضمير العائد
الى المفرد فاقتضى ان اللفظ المفرد يحتاج الى زيادة لفظ معناه واضاف التصور اليها اذ الجزئي هو اللفظ الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا هو
ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه ومعنى المفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة والضمير يكون عائدا الى
الى المضاف او يقصد به المعنى بحيث هذه الزيادة لانه انما يبحث هنا في تقسيم الالفاظ وانه كما ينبغي ان يبين المراد من المعنى المفرد واللام في المفرد
على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس قال والكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته او داخلا فيها وهو جنسها او فصلها او خارجا عنها وهو عرضا
عاما اقول تقسيم الكلي الى الذاتي والعرضي ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد الشخصية وانما يزيد عليها بامور عارضة
مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وبكر ويسمونه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو
واما ان يكون داخلا فيها جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس
وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينها ويسمونه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب
ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان ويسمونه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي
شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء بما هو يطلب كمال حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب

المميز من غيره المقوم وهذه الثلاثة ذاتية لها الذاتي واما ان يكون خارجا فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي
الخاصة كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا
بها بل يشترك غيرها معها وهو العرض العام كالماشي للانسان ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا فهذان
القسمان يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة كلي النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها وما ذكرنا ونسبة
منها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هنا وهو بالكتب المنطقية انسب قال والخارج اما لازم للماهية او للوجود او
مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها او سهل الزوال او عسره اقول الخارج عن الماهية اعني العرض لها سواء
كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا
واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها سواء وجد او توهم مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجي
والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم لوجود الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور الزنجي ابيض والرومي اسود ولازم الماهية
اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم له بحسب وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده
الخارجي ما لا يكون لازما للماهية كما ذكرنا من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه
كالشيب للشباب او بطيئه فهو اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود قال الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة
فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بهيئته على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم
الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلم الثلاثة التي هي مادة الكلام وذلك لان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على
معناه المطابقي في دلالته عليه تتوقف على انضمام لفظ آخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة
المسمى بالحرف كفي وعلى فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظه المجرد عن لفظ آخر بل يفتقر في فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه كما في زيد في الدار او على السطح
والثاني اما ان يدل بصيغته وذاته على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة الماضي والحاضر والاستقبال او لا والاول الفعل كضرب ويضرب
فان كلا من هذه الكلمة مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة والثاني الاسم كزيد
وضرب وقيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم والغد فانها اسماء
مع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل دخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرج من تعريف الاسم فيكون الاول
غير مطرد والثاني غير منعكس قال واللفظ والمعنى ان اتحدا فمع العلم بالمعنى ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك
ان تفاوتت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابل الاتحاد ان تكثرا فالمتباينة سواء تفاصلت الموضوعات كالضد او لا
كالناطق والصفة وان تكثر اللفظ مع اتحاد المعنى فالمترادف وان اتحد اللفظ فقط فهو المشترك ان صح لهما معا بالنسبة الى كل واحد منهما

والمهمل بالنسبة اليه معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول

اللغوي والشرعي او العرفي غلب فيه كما النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة **اقول** هذا هو التقسيم الثاني تقسيم الالفاظ وهو

باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بها المعاني التي دل عليها الفاظ بالمطابقة دون التضمن والالتزام اعلم ان اللفظ المفرد

ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ثم ان كان

شخصا او غير شخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع

اولا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول

المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص معين اذا اقترن بقرينة كمتكلم او مخاطب في الثاني وهو كون المعنى غير شخص اما

ان يكون نسبته الى الافراد التي يحمل هو عليها بالسوية من غير تفاوت فهو المتواطي اي المتوافق افراده فيه كالانسان التي يتساوى فيه افراده

كزيد وعمرو وخالد وبكر يسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا للمعنى او لا بالسوية بل يكون افراده متفاوتة فيه بان

يكون بعضها اولى من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فان الجوهر اولى ويكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للآخر

كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الآخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال على

مثل هذا مشككا وانما سمي بذلك لان السامع يتشكك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني

المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة فهو

مشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ و

تلك الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الآخر وقلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة

فانا لو فرضنا وضع لفظ مترادف لفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير مباين

للآخر لان تكثر المعنى هنا ليس بتكثر الالفاظ لو تحقق تلك المتكثرة بعدد الالفاظ فرد تحققه عند اطلاق واحد من ذينك اللفظين

دون الآخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاندا ونوع بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم

كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لا اصلا سواء امتنع اتصاف احدهما بالآخر او لا باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او

لازما له كالانسان والضاحك او عارضا كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما هو بين اللفظ

ونسبته الى اللفظ الآخر ومعناه الى معناه فيتحقق التغاير بينهما فلا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ

ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد

بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها افراد اللفظ المشترك

المميز عن غيره المقوم وهذه الثلاثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي
الخاصة كالضاحك للانسان ورسمها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا
بها بل يشترك غيرها معها وهو العرض العام كالماشي للانسان ورسمه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان
القسمان يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة
منها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هنا وهو في الكتب المنطقية انسب ق والعرضي اما لازم للماهية او للوجود او
مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها او سهل الزوال او عسره اقول الخارج عن الماهية اعني العرض لما سبق
كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما يمتنع انفكاك الشيء عنه او مفارقا
واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها بدون ملاحظة الوجود مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجي
ولا بياض للرومي فان ذلك انما هو لازم لوجودهما الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور الزنجي ابيض والرومي اسود ولازم الماهية
اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء للماهية فهو لازم له في الوجود الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في وجوده
الخارجي كل ما لا يكون لازما للماهية كما ذكرناه من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او
كشيب الشاب او هو اما سهل الزوال كغضب الحليم ونحوه كغضب الحقود ق الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة
فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم
الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلاثة التي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على
معناه بل يفتقر في دلالته عليه الى انضمام لفظ آخر اليه وبعبارة اخرى لا يستقل في دلالته على معناه الى انضمام لفظ آخر اليه وهو الاداة
ويسمى الحرف كفي وعلى فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظه بل يفتقر في فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه كقولك زيد في الدار او على
والثاني اما ان يدل بصيغته وذاته على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل او لا والاول الفعل كقام ويقوم
فان كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة والثاني الاسم
وقيد بصيغته لاخراج ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم وغدا فانها اسماء
مع دلالتها على الزمان المعين فلولا هذا القيد لدخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرج من تعريف الاسم فيكون الاول
غير مطرد والثاني غير منعكس ق اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده
او المشكك ان تفاوتت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان تكثرا فهي المتباينة سواء تعاند المعنى كالضد او لا
كالذات والصفة وان تكثر المعنى فقط فهو المرادف وان اتحد اللفظ فقط فهو المشترك ان وضع لهما معا بالنسبة الى كل واحد منهما

والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم ينقل فيه والا فهو المنقول
اللغوي والشرعي او العرفي ان غلب كالنقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو
باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني التي دلت عليها الالفاظ دون التضمني والالتزامي اعلم ان اللفظ المفرد
ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ثالث
شخصا او غير شخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع
اولا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وموضوعا له والاول
المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص معين اذا اقترن بقرينة كتكلم او خطاب في الثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما
ان يكون نسبته الى الافراد التي يحمل عليها بالسوية من غير تفاوت فهو المتواطي اي المتوافق افراده فيه كالانسان التي يتساوى فيه افراده
كزيد وعمرو وخالد وبكر سمي اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا لتواطي المعنى او لا بالسوية بان يكون افراده متفاوتة فيه بان
يكون بعضها اولى من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فان الجوهر اولى به او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للاخر
كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ
مثل هذا مشككا وانما سمي بذلك لان السامع يتشكك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطيا لان بين افراده اختلافا في المعاني
المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو
مشترك فيه وباعتبار هو عند نظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا ايضا بتكثير اللفظ و
تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الاخر وقلنا بسبب تكثير اللفظ ليخرج بعض الالفاظ التي
فانا لو فرضنا وضع لفظ متعدد للفظ مشترك في كل من معنييه مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير مباين
للاخر لان تكثر المعنى هنا ليس بتكثر الالفاظ لو تحقق ذلك التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند الاول ولم يخرج بذلك اللفظين
دون الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تنافيا ووضعا بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم
كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتنافيا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الاخر باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او
لازما له كالانسان والتعجب او جاز كالانسان الماشي بالفعل فمجموع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يعتبر عند اللفظ
نسبته الى لفظ آخر ومعناه الى معناه تحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ
ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد
بل ما هو اعم من ذلك ومعنى اتحاده نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها افراد اللفظ المشترك

فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد المتكثر شخصا كقولنا انسان انسان مرادفا لصاحبه قلت لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ
وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكثرة نوع واحدة فليست من هذا القسم وانما لم يعتبر الوحدة الشخصية
في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا اذ لا وضع له الرابع ان يتحد
اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا والاول مشترك كالقرء
الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسود والبياض والعين الموضوع للباصرة والماء والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى
معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى مرة ولهذا المعنى الاخر وحده امر
معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان مجملا والمصنف
اراد عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما مجملا وفيه نظر فان الاشتراك
لا يعقل الا بين الشيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد ان يكون موضوعا
لاحدهما ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب فان كان الاول
كان بالنسبة الى معناه المنقول منه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول
الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه سمي منقولا لان الناقل اما اهل اللغة
او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الزجاجة
المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان
والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص
مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها العرف الى الفرس وهذا
كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة سمي مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير
المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل
مخالف لما فسره النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما للشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى اخر قيل والثلاثة الاول
اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك لا
لاتحاد كل لفظ منها ومعناه في نفسه وفيه نظر لما بينا من جواز كون المترادف مشتركا وكذا المباين كالعين والقرء يتحقق الاجمال
لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظة منه في قول المص ومن العلم ضمير اللفظ المتحد والهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى
الكلي واشار الى كليته بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يصرح بذلك لفظة فيه

لتخصص بما فيه التساوي ولا الى تعين كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد في امر وتفاوتها في آخر مع اتصافها في
المفهوم الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها
في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر فان الالفاظ لا تصدق على شيئين انهما متساويان الا اذا صح ثبوت التغاير بين
كل منهما وبين ولا الى تحقق الاثنينية والتعدد والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله
معها بلا انهما عائدان الى الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل ههنا تقابل التضاد فتقابل الاشدية مثلا الاضعفية
ظاهر او قوله فهو المتباين اشارة الى الالفاظ التي صح حمل معانيها وقوله فهو المترادف اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها الا في قوله وان اتحد المعنى خاصة
يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لكن لدلالة قوله وان اتحد اللفظ خاصة
عليهما كما قلنا في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منهما وقوله اليهما وقوله الى احدهما **قال** الرابع اللفظ المفيد ان
لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق
الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه
اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال
اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب او لا الثاني النص وهو الراجح
الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي
وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب
ومجملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه
ارجح من ذلك الغير المحتمل او لا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه ظاهر
بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص
والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو
الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما
كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والمأول في ان كل منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك
متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول ويتفصل المأول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقوله النص راجح الا
شارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظر اذ المحكم
اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان وعدمه **قال** الخامس اللفظ المركب

ان كان تامًّا ودلّ على طلب الفعل دلالة اوليّة فهو الامر ان قارنه الاستعلاء والا فالتماس ان قارن التساوي والسؤال
والدعاء ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والنداء والعرض و
وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تامًّا فهو تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي و
هو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او من غيرهما | اقول لما فرغ من ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدّم الاول على الثاني
لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تامًّا او غير تام والمراد بالتام ما يصح السكوت عليه فاما ان يدل
على طلب الفعل دلالة اوليّة اي وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقوله
لعبده قم وان قارن التساوي فذلك التماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع لله
فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اوليّة فان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو
التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل ياليتني كنت معكم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل
ما احسن زيدا والقسم مثل بالله والنداء مثل يا يحيى والعرض مثل الا تزورنا وان كان محتملا للصدق والكذب فهو الخبر مثل
كالجملة الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد وهو القضية والقول الجازم والمراد بالصدق والكذب انما هو من
حيث ذات اللفظ لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم ويدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل
خبر الله تعالى وخبر الرسول وما لا يحتمل الصدق كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمعنى
المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين
قيّد احدهما في الآخر ويخصصه كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان
قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل فانه ليس له لفظ يكون مركبا من الموصوف
والصفة وهذا النوع من المركب ينتفع في اكتساب التصورات فان الحد والرسم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا
من المضاف والمضاف اليه كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل
قد ضرب او من غيرهما اي من غير الكلمة والاداة كالمركب من اسمين كزيد عمرو ومن فعلين مثل جلس تكلم ومن حرفين مثل هل في
التفريع على التصوير او غيرهما اي ما عدا الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف ولفظ الالف اذا قدم هنا فاعلم انه
يلزم مما ذكره المصنف من التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت التنبيه لان كل منهما لا يدل على طلب
الفعل دلالة اوليّة ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف لاصطلاحهم والاولى ان يقول اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اوليّة فاما
طلب الفهم وهو الاستفهام او طلب الفعل فهو الامر وقسيماه كما ذكره او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا

فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه **قال** السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما
مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على معنى او غير دال كالحروف المعجمة الدال على كل واحد من الحروف التي
لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية **اقول** هذا تقسيم آخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه الى اللفظ
وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب لمطابقته لباقي تقاسيم المفرد السالفة لما
من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره
بعد اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان
يكون ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين اما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة
الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة التي تطلق على الاسم الدال على المعنى وكذلك سائر انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يطلق على لفظ زيد الدال
على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الذي يطلق على لفظ ضرب الدال على معنى كما مر الثاني اللفظ الدال على لفظ مفرد غير دال على معنى وذكر مثاله
الحروف المعجمة فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء والثاء فانها لا تدل على شيء اصلا وقد يقال على هذا ان التمثيل غير
مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على معنى فان الالف تدل على المدة والباء تدل على رقمها المخصوص
بها وكذا باقيها فيجب ان يكون لفظ الحروف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم دلالتها الا عدم دلالتها على تلك المدة وذلك
الرقم المخصوص وفيه نظر لان في هذا الجواب اعترافا بكون دلالته على معنى فلا يندفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال المراد
بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيرها من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها
موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع
من لفظ وان وضع له معنى من لفظ ورقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ
كديز لا يدل على شيء وايضا التمثيل بالحروف المعجمة غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه لفظ مركب في حق القسمة اللفظ
المفرد وفخر الدين انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراده ولا تركيبه الثالث لفظ يدل على لفظ مركب
دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ الامر الدال على مثل قم
وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصل الاشبه انه غير موجود لان
التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب فلا يوضع اللفظ بازائه اصلا فيخلو هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم
من عدم وجوده من كلام الا لغرض الافادة عدم وضعه مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ
بازائه فانه قد وضع لكلام المهمل والمستعمل ومشتقاتها وقد ذكر بعض الناظرين في مثاله الهذيان والهجر ان قال

ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى آخر جاز وقد وجد
لفظ دال على مثل ذلك كمهملات فانه لفظ دال واحد صادق على قولنا ديز لجم هو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ
قد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا او مركبا كنفس قولنا لفظ **قال الفصل الرابع** في الاسماء
المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصلي وهو اما بالزيادة او النقصان
او بهما اما في الحروف او الحركة او فيهما فالاقسام خمسة عشر **اقول** لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفة
وذكر المص الاول وابحاثه وانواعه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول
على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق او باحكامه اما الاول
فقال البعض هو ان يجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الآخر وزيف بان الاشتقاق عبارة
عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانه يوجد بينهما تناسبا في المعنى
والتركيب وليس احدهما مشتقا من الآخر وقال الآخرون في الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف
ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصلي والمراد بالتصاريف نقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى
مخالفة لها لتدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرف الشيء اذا جعله في جهات مختلفة تشبيها له
بتصريف الرياح من مهابها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تقاربها كالصور المتواردة عليها او قد شبهت التصاريف
الاقفال كنسبة الاقفال الى اقسامها فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة
مع اتحاد مادة الكلمة فالضرب مثلا فاحرفه في ضرب يضرب هو ضارب ومضروب وضرب باضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف
هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة
الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصلي ليخرج الحروف الزائدة فيه
فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة وجمعها قولهم سألتمونيها وليس المراد انها تكون زائدة دائما بل
ان كان كلمة حروف ثالث فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب على كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة
وهي المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ آخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك
اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما
معا او بالزيادة معا فيهما او في احدهما اذ لو لا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا هذا خلاصة اقسام المشتق
خمسة عشر قسما كما ذكر المص الاول اقسام الزيادة وهي ثلاثة وهي زيادة حرف وزيادة حركة وزيادة حرف وحركة وكذا اقسام

النقصان فيصير ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلث مع احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل
من ضرب ثلثة في ثلثة مثلها تسعة فاذا ضمت الى الستة صارت خمسة عشر الستة بسائط اذ ليس فيها الا تغير واحد
اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة
الاولى في الثانية مركبات اذ كل واحد منها فيه تغيران تغير بزيادة وتغير بنقصان **قال الاول زيادة الحركة** كطلب
من الطلب فان حركة البناء كالجزء بخلاف حركة الاعراب العارضة الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث زيادتهما
معا كطالب من الطلب زيدت الالف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط كحذر من حذر نقصت حركة البناء الخامس
نقصان الحرف فقط كخف من الخوف السادس نقصانهما معا كعد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة
الدال السابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف كاكرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع زيادتها كعليم
من علم نقصت حركة الميم وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما كاضرب من الضرب نقصت حركة الضاد
وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته كديان مع الديانة نقصت التاء وزيدت الياء
الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة كنبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة الباء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما كخاف من الخوف
نقصت الواو وزيدت فتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادتهما ارم من الرمي زيدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء
الرابع عشر نقصانهما معا مع زيادة الحركة كعد من الوعد نقصت الواو وحركته وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما مع زيادة
الحرف والحركة كلامن كلالة نقصت الالف بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمتا في الثانية وزيدت الف الفاعل **اقول**
لما اشار المصنف الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر
امثلتها زيادة في ايضاحها وانما ابتدا بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا
توافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون اقسام الزيادة وجودية والنقصان عدمية وقدم زيادة
الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء
من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة الحركة في المشتق على
المشتق منه كطلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة الباء وهي حركة
بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا يفارقها واما حركة الاعراب فانها عارضة
للكلمة زائلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا لا نم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان
المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركتنا [illegible]

كان نصبا او رفعا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب بالصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى
اعتبار حركة الاعرابية المطلقة فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمام اصله السكون كالبناء في هذا قول جمهور النحاة ان الاصل
في الاسماء الاعراب كما بين في النحو فالاسم انما هو من حيث عروض التركيب فالاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية فضلا
عن الاشتقاق فان نظرنا يتعلق بحال الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل ايضا بالنظر الى الوضع اصله السكون وقد
ذهبوا على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف يصير حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب
سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما يلحق الكلمة بسبب الخارج عنها وهو العامل وكما ان الشخصية محتاجة الى عامل
شخصي كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فان لحوقها للكلمة لا بسبب خارج عنها فكانت
لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وهذا القدر يكفي في اعتبار حركة البناء والقاء حركة الاعراب فاذا عرفنا التمثيل بكلمة
مشتق زيد فيها على المصدر حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء
في المثال الثاني ساكنان في المصدر ومتحركان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما
زاد على مصدره المشتق منه هو الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب فان طالب المشتق من الفعل
الماضي وهو طلب الذي هو المصدر الف وحركة اللام للبناء ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثل لهذا القسم ضارب من الضرب
زيدت الالف وكسرة الراء الرابع نقصان الحركة فقط حذر من حذر فان الراء في حذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي الفعل الذي هو
متحركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثاله
ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل المشتق منه ساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث
ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكد الخامس
نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق السادس نقصان
الحرف والحركة معا عد من العدة نقصت الهاء الذي عوض عن الواو وانما الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها متحركة في العدة
ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي هاء في اللفظ في النطق عند الوقف وعند الدرج تاء السابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف
كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة البناء في الميم
وزيدت ياء وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي على قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه فيقول في مثاله عاد من العدد
نقصت حركة الدال الاولى للادغام في الثانية وزيدت الف بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من
الضرب نقصت حركة الفاء وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة مدهيان من الدهيان نقصت التاء التي هي

عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان حركة النون التي قبل الثاني في
المشتق منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل القسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة
مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم كمن من لوكيت نقصت الياء وزدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة
ثبت من الثبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا نحو خاف من
الخوف نقصت الواو وزدت الالف وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم
من المرمى زدت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة
فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا مع
زيادة حرف فقط كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف
بعد الكاف **قال** ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب قائم بغيرها
أقول لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل اربع الاولى
انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا
للاشعرية لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق
على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما بيان الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق
انما هو بالمضروب لا بمن صدر منه الضرب فح ينتفي صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى
متكلم وليس الكلام قائما بالذات لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانه لا يقوم بالاجسام الجمادية
فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى لوجد المشروط بدون الشرط وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى
خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تعالى بالاتفاق
فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب فان الذي فيه الاثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم
بالفاعل لا بالمضروب وليس صدق المتكلم عليه تعالى باعتبار ايجاده الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى
القديم المسمى بالكلام النفسي الذي تدل عليه الحروف والاصوات بذاته والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق
والقدرة حال الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى ذاته تعالى صح اطلاق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت
التاثير ليس امرا ثبوتيا زائدا والا لزم التسلسل والصفات التي تكاد تلزم قدم الاثر وقد استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها
عليهما والذات حادثة كالتاثير نحو يتسلسل والقول بان الكلام النفسي القديم باطل لكونه غير متصور وقد تبين ذلك في
مقدمات

في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المطلوب ايضا لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قائما يلزم التسلسل وقدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم
قدم المخلوق وانه محال الحجة الثانية للاشاعرة بالاستقراء وهو ههنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة
على ذات من المعنى المشتق منه قائم بغيرها واجيب بضعف الاستقراء ويبطل لا يوجد الصور المذكورة **قال** ولا يشترط بقاء المعنى في
الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان الضارب من حصل منه الضرب وهو قد يشترك بين الماضي والحال
وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن على النائم **اقول** هذه المسئلة الثانية
من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء معنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا المعتزلة
وابي علي بن سينا خلافا للجمهور من الاشاعرة واحتج الاول بوجوه ذكر المصنف منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب
هذا المفهوم اعم من حصول الضرب له في الحال او الماضي فيدل على ان التقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه
لا محالة فيصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان السلب الخاص الذي هو قسيم
المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني اجمع النحاة على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في معنى الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال
زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل حقيقة في اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان الماضي في الجملة لما
اجمعوا على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلان النزاع انما هو فيه والثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على
احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان الاخر
وما كان كذلك فماهيته ممتنعة التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه اخرى يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار
التحقق فلو كان ذلك البقاء شرط الصدق للمشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط
الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مومن والتالي بط وفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو
كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المومن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه قيل على الاول بان
التقسيم الى الحال والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق التقسيم الى الحال
والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل نحو زيد ضارب
عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك وبطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها الوجودية يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق
منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع بالمنع من كون صدق لفظ المومن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان

الضارب من حصل له الضرب في المستقبل لا من يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا فيخالف الاول فيه
وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاءه وبين ما يجتمع فالقول به
خارق للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في
الثاني دون الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي
والمنع الشرعي من اطلاق الكافر على من آمن لا يقتضي المنع اللغوي **اقول** لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض
به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب من قولنا ليس
من قولنا ليس بضارب الآن وصدقه ملزوم لصدق كل جزء حقيقة الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب
حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانا اذا صدق علينا انا ليس بضارب الآن صدق علينا انه ليس بضارب مطلقا
لان ليس بضارب مطلقا جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه
ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدق معا لزم اجتماع النقيضين وانه ممتنع والجواب لا نسلم
استلزام صدق ليس بضارب الآن لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب مطلقا فيكون
سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقا لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا واذا كان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب مطلقا
لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص التقييد بضارب بالاعتبار من حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة
مختلفة بحسب اختلاف الادوات والآلات كالسيف والسوط والقابل عند المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الآن كان
نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع في الآن واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان نفيا كليا لسائر
الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المصنف بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا
يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكلي مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات
اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزؤه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الآن قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة
اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلنا لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس وقتا للسلب بل ظرف للضرب المطلوب
الضرب المخصوص والمقيد بكونه واقعا الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الآن ليس بضارب بضرب موجود الآن لا ان
الآن وقت السلب مطلق الضرب منفيا من صدق وكيف لا ومدعانا انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب

على سبيل الحقيقة في الآن تبعدا ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب
مطلقا ولكن لا نسلم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا يتناقضان انما يتناقض المطلقة
الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على كل من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول
صلى الله عليه وآله كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب ان المنع ههنا ليس من حيث
الوضع اللغوي بل هو شائع بالنظر الى اللغة وانما منع منه الشرع تعظيما لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث
وضع اللغة لا من حيث الشرع **قال** ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لها اسماء
اقول هذه المسألة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا
والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد بدونه والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة لان العلة التامة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك
والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسماء اذا عرفت هذا ففيه نظر فان
الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان
ايجابه للاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون
اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد ركني الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال الا انها
خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه **قال** ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه
من غير دلالة على خصوصية الشيء **اقول** هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على
ما له البياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم المشتق المطابقي
ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ الابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ
ولا هي شيء من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه انه لو كان مفهوم الابيض انه
جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولهم الابيض جسم حينئذ بمنزلة قولنا الجسم ذو
البياض جسم ولا شك ان هذا غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال الابيض جسم وهو كلام مفيد اتفاقا
قال الفصل الخامس في الترادف ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولامكان ان تضع قبيلة لفظا للمعنى
الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والاقتدار على الفصاحة او لقيام القرينة
احد اللفظين مقام الآخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها **اقول** الكلام في الترادف اما في ماهيته واما في اثباته

اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس
وبقيد الموضوع لمعنى يخرج المهمل وبقيد لمعنى بكونه موضوعا لما وضع له لفظ اخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا
من حيث هو كذلك المقصود منه ان المترادف ما يكون اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر موضوعا لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك
لا يكون مترادفا والمراد به لفظ المتابعة وانما اهمل المصنف ذكر تعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها
فان فيه كفاية عن استيفاء ذكره واما احكامه فمسائل الاولى في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لاستحالة
وقوع المحال لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما
بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوع للحيوان المفترس وان كل واحد
من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك
حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير
شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفة ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى واحد
فيكون الباعث له على ذلك والداعي اليه تحصيل فائدة من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن
المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من التفنن اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر
مثل قول الشاعر عليك القوم اسفا يوم النوى بدني وفرقا الهجر بين الجفن والوسن فانه لو قال بدل النوى البعد لم يستقم
وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل القافية وكذا السجع هو الكلام المقفى والقلب والتجنيس
وغيرهما من انواع البديع فان ذلك انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين
متشابهين يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف
قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام في الالفاظ الفرعية كالمجموع والتثنية والمركبات والمشتقات
كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين وقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف فهو كثير مثل وسائل محمد وسائل فان التاء
جمع وسيلة المرادفة للوصلة والذريعة فلو اقتصر الواضع على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين الوسيلة او غيرهما
لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وملت فيهم سائلا فوجدت جودا سائلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لاحتاج
ويقال هنا ما هو المنافي كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في
معناه دون مرادفه ويخفى المعنى بالاخر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا
عندهم والخفي ظاهرا فيصير الخفي في الاول معرفا وبالعكس هذا هو التعريف اللفظي فانه عبارة عن تبديل لفظ

بلفظ آخر او ضمنه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى التحديد اذ معرفه
له الا اتيد بل لفظ بلفظ او ضمنه دلالة وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم اجمالا
قال ويمكن افراده في التابع والمؤكد اذ هما يفيد التقوية لا اصل المعنى والحد يدل على الشيء المغائرة له ويمكن
اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب عن عوارض المعنى اقول هاتان مسئلتان اخريان من مسائل
احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان و
حسن بسن قال قوم انهما مترادفان وابطل المص بان المترادف يصح افراده اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه فلو كان هذا الا
ان الانسان لفي خسر و التابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال عقيب ذكر
متبوعهما فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد
تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا التقوية فاذن معناهما ليس واحدا والمترادفان
معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره
فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على
التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما
يفهم من لفظ آخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض
المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ
مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كالنفس
والعين مثل ما رايت زيدا نفسه او عينه وللمثنى مثل كلا وكلتا مثل اتاني الرجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما وللجمع
مثل كل واجمعين كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ المفرد كقوله ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل كقوله عم والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه
يستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان
والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود اعني مقوماته التي بها تحققه والاسم انما يدل بالمطابقة
على تلك الحقيقة لا على اجزائها فان معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين
مقام صاحبه ذهب قوم الى جوازه ومنعه فخر الدين وفصل الآخرون والجايزون اقامة كل من المترادفين مقام مرادفه من لغته و
من غير لغته احتج الاولون بان التركيب في الاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرهما انما يعرض بالذات للمعاني ويتعلق

عرض منهما المانع من الالفاظ الدالة عليهما فاذا صح ضم معنى الى معنى آخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز
ان يعبر عنهما بمرادفيهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب سبعا او رايت انسانا
يضرب سبعا او رايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من
المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر التالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة ان اراد تكبيرة
الافتتاح في ذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها او اراد
الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نم بطلان التالي وحقيته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد في
حالة التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما
كان اقامته مرادفه من غير لغته مستلزما للمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وانت الذي لو تاملت
والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ
من غير لغته كالمهمل بالقياس الى تلك اللغة ولا يصح ما افاده اللفظ المستعمل فيها والفائدة في قول المصنف طابت ثراه ويمكن ارجاع
عائدة الى المترادف قال الفصل الثاني في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا
اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هو كذلك خرج منه
المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف وجوده دال على جوازه ولامكان وقوعه من القبيلتين او من
القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس واحتج المخالف
بالاخلال بالفهم عليه. برد ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة اقول لما فرغ من ذكر
المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المرادف واحد وفي المشترك كثير والواحد متقدم على الكثير
بالذات ولكون المرادف عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد
عرفه المصنف ره بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده
بالموضوع يخرج المهمل وتقييده بالحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ آخر في وضعه
لتلك الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع
للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين
وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرع على المعنى الحقيقي باعتبار
العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس

وهما حقيقتان متعددتان لكن تعدد اولهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث انفرادهما بتشخص وعدم
اعني الجزئيات وهذا الحد هو المذكور في المحصول لكن فيه تغيير يسير غير مغير للمعنى ثم المحصول في الحقيقتين بالاختلاف
وهنا ايضا كذلك واطرح لك ما اسقط الناسخ لان في شرح المختصر ما يدل على ذكره وايضا في التعريف من حيث هما كذلك
وفي شرحه من حيث هما كذلك في تفسير الضمير اولا وهو الضمير الحقيقتين وحده ثانيا وهما ممكن ايضا ديه الناسخين في هذا
المختصر نظرا اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان في الحقيقتين فما انما هو على سبيل البدل اذ لو وضع
اولا يدل على سبيل الجمع يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق على الشيء الموجود والاشتراك قد يتحقق بين
احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمي وقوله من حيث هما كذلك يخرج
المتواطي فيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كان افراد
تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وضع
اللفظ للمعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا انهما موضوعتان اللفظ وقوله ليخرج المرادف بتعدد الحقيقتين فيه
نظر اذ لم يتعدد معنى المرادف كمرادف اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وقوع اللفظ المشترك
فقال قوم انه واجب واخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو الحق ثم الحق انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان
القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يبادر ذهنه الى فهم احدهما
ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك
اذ لو كان متواطيا لبادر فهمنا المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد
عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر لفهمنا المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى
وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى البياض والسواد واما الثاني فظاهر ولعلم ان هذا
الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولا نعلم بالضرورة امكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك
اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان فيحصل معنى المشترك ويعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين
على سبيل البدل فيكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير من كل واحد من المعنيين مجملا عند تجرده عن القرينة
ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن القرينة المعينة للمراد امتناع
وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وقلما يقع في الالفاظ ما يدل على شيء من الانواع التي تحتها مفصلا [illegible] الى
ومن منع بان الغرض من وضع اللفظ افهام [illegible] وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين لا يحصل [illegible] ذلك

للغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدها والا لزم الترجيح من غير مرجح
وثانيها اما ان يذكره مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زائدة فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون اطلاقه
عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهاما للسامع معنى
اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من
الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون منافيا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة مع التطويل من غير فائدة فانه قد يكون
للمتكلم غرض في ذلك بان يكون القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مبهمة عند غيره ممن يشاركه الذين لا يؤثر افهامهم غرضه
وايضا ربما يحصل في تحصيل القرينة المقرر المطلوب من الخطاب الشرعي فائدة وهو تحصيل الثواب ويمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا
من اللفظ المشترك عند تجرده عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان
لم يفهمها اي ذلك المعنى مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي
مقصود في بعضها وعن مانعهما معا ان ما ذكرتموه على تقدير منعه وضع المشترك فانما يمتنع من وضعه من واحد لا يمتنع من
وضعه من قبيلتين وانتفاء التحكم في شيء لا يدل على انتفائه مطلقا **قال البحث الثاني** في نسبة مفهومي اللفظ قد يتباينان
كالحيض والطهر للقرء والسلوك والنبات وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام والخاص او يكون
احدهما صفة للاخر كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص على القلب بالتواطي ان قصد الذات وبالاشتراك
ان قصد اللقب **اقول** يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار مفهوماته اعني معانيه الموضوع
لكل واحد منهما وانما قال مفهومي اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروري الوجود في المشترك وما زاد
عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان لا يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الاخر كالحيض
والطهر اللذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد
وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالامكان العام اعني رفع ضرورة احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم
عن الجانب المخالف والامكان الخاص هو رفع الضرورة عن الطرفين معا اللذين هما مفهوما لفظ الامكان فان الاول جزء من
الثاني لكونه رفع احد الضرورتين جزء من رفعهما معا وان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك لاجتماع
مفهومي الامكان فيه رفع احد الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة الى الشخص
ذي السواد المسمى به فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته هو كونه ذا سواد ثم اطلاق اللفظ
الاسود على هذا الشخص المسمى بالاسود على القلب بالتواطي ان قصد كونه ذا سواد لكونه هذا

هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ادنى من غير تفاوت وان كان السواد متقولا على سواد ذلك الشخص وسواد القار
بالتشكيك وان قصد اللقب على كونه اسما موضوعا علما عليه كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي
لتباين مفهوميهما بالذات قال ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشترطة في الوضع
بحيث اذا اطلق اللفظ استفيد منه معنى والا كان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين
النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين اقول هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من انه
لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد ان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا لكان في ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك
اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معنى والآخر لعدم ذلك
المعنى من غير شعور احدهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على ان نمنع عدم صدوره
من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قولنا عندكم قرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا
قبل الاطلاق وهذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو وجوده وعدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الايتاء للوجود
وعدمه ثم قال القائل بهمات لا لف فان هذا الاطلاق فيه متحقق لاحد الطرفين لا مني ونحو الدابة وقعد ولم يكن هذا المعنى حاصلا
قبل الاطلاق وقد يمكن اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المرأة ذات قرء لكن عدم افادته في بعض
الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم في الثاني قال البحث الثالث انه لا يجوز استعمال المشترك في كل معانيه
الا على سبيل الحقيقة لانه غير موضوع للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعماله في البعض وان اريد
المجموع والافراد لزم التناقض لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يقتضي عدمه كما مر الا وان لم يكن
موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه حمل
اللفظ عليه عند التجرد عليه لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض لان حمله
على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج اللفظ عن الافادة والجواب ان الحمل معين في الاول والسجود للراجح
والفائدة موجودة وهي الدلالة على الحمل على احدهما لا بعينه اقول اختلف الاصوليون في جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع
معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد مرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعضهم كالشافعي
حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدهما والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام

بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسن البصري وفخر الدين الرازي وهو اختيار المص احتج المجيز بما
ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع
لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه اما على تقدير الاول فظ لان استعمال
اللفظ المشترك في المجموع يكون ح استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة
يمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فلما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول
كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء
به لا بفرد من افراده وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في
ان اللفظ هل يصح في ذلك المعنى بعينه في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظ فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد
واحد قصدا اوليا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصده كل واحد لا بالقصد
الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني
يكون دالا على كل واحد بالتضمن فح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها لكن استعمالا
لا يلزم التناقض من الشق الثاني التقرير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
باقي الافراد مرادا ايضا او المجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع يستلزم لارادة
كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد منافية لارادة المجموع احتج الاولون بوجهين الاول قوله تع ان الله وملئكته يصلون على النبي
ومن المعلوم ان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل
فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع
الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظ لانه المتصور من الدواب واما
ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خص السجود بكثير من الناس والسجود عام في الجميع فالمختص ببعض مغاير للشامل
للجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
المطلق الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدهما والغاء الباقي لزم احد
الامرين وهو اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة له عليه دون غيره فيلزم الاول او لا

ان لا يحمل على شيء منها اصلاً فلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون
ذلك الاستعمال واجباً او جائزاً واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن جمع بينها عند التجرد
عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في معنيين معاً اعني صلوة الله وصلوة ملائكته بل المراد بلفظ
الصلوة هنا صلوة الملائكة بحسب الضمير في قوله يصلون الراجع اليهم دونه تعالى وخبر ان في الاول محذوف وتقديره ان الله
يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازاً والاعم من كل
والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني بالمنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من كل المذكورة بل المراد السجود
بمعنى الخشوع وهو مشترك بين الجميع من نسبة السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا [illegible] على تخصيصهم بالحكم
الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل على جميع معانيه لجواز حمله على تلك المعاني
لا بعينه وليس في ذلك تحكم لان اللفظ دال عليه لكونه لازماً لكل معنى من معانيه [illegible] ترجيحاً من غير مرجح لان هذا المعنى
اعني تلك المعاني لا بعينه يرجح على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق
قال البحث الرابع في انه على خلاف الاصل لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم
وهو بنيته و[illegible] مراده بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني
الى اللفظ واحدة فلا يتعين بعضها للفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لاحتمل سبق ادى
الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا
دار بين كونه مشتركاً وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المص على ذلك ههنا بوجهين الاول
ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره بالتلفظ
لفظه ومتى كان كذلك كان الانفراد راجحاً من الاشتراك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير
كون اللفظ مشتركاً بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها بالاطلاق اذ نسبة اللفظ الا نسبته الى تلك المعاني
واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحداً بعينه دون غيره
لاستلزامه الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان راجحاً الثاني لو كان الاشتراك مساوياً للعدم فيما سبق
ما ادعى وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند الاطلاق والثاني باطل والا لما حصل التفاهم بين التخاطب من دون استكشاف
والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان اما المقدم فلان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ يتردد بين فهم
المعنى الذي وضع اللفظ له والمعنى الآخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر

وانه محال وفيهما نظر اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال كما قد يكون
على سبيل التفصيل والمشترك غير منفي للاول ولا بالمطلق الغرض الشامل للقسمين جميعا بل انما كان منفيا في القسم الثاني
وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه منطوق الفرد والا لكان الحروف والمعاني
بالجمع كذلك لعدم افادتها بذاتها الفهم غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فالمنع من صدق الشرطية والترديد بين فهم
المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي
وجود الاشتراك وعدمه فلا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون المحتمل وضعه له ترجيح
احد المتساويين على الاخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم والاخر مشكوك
فيه نعم المساواة كانت ثابتة بين وضع اللفظ للمعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق هنا ان سبق فهم المعنى للفظ
يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاد عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا على عدم الاشتراك الاصلي
الاشتراك الثالث وهو مسلم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان
ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير
منتفية على التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد
انه موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف
على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الهاء في قول المص وقد يتبعه امور اخر عائدة الى الوضع
وتلك الامور التابعة للوضع المقصود بالغرض هي دلالة اللفظ الموضوع للمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة
التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة وحسن
الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة
والبعيدة فليس مقصودا للواضع باللفظ بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان
مقصد المص ظاهرا بهذا الكلام ههنا الجواب عن سوال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لا نسلم ان الفائدة الذاتية تحصل عند انتفاء
الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض
من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة
بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل كان انما لكل واحد من معانيه فصار اللفظ
دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل فائتا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق اللفظ

مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه سوادا ومرحلة ما
يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا كالمجمل الدال على معنيين اذا كان صادرا عن واضعين
قال البحث الخامس في وقوعه في القرآن ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا والاقبال والادبار مشترك وعسعس
للاقبال والادبار احتج المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فائدة الجواب المنع في المقدمتين
فان الغرض يحصل مع القرينة اوبدونها اذا كان المقصد البيان الاجمالي وتوسيع العبارة ولقائل ان يقول يجوز فيما
ادعي اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما وتجوزه في الآخر ثم خفي لكثرة الاستعمال اقول اختلف القائلون بوقوع
اللفظ المشترك في اللغة في انه هل هو واقع في القرآن ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المص وانكره الباقون
احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل
الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري
في صحاحه عن اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة
المعينة فيلزم نقض الغرض وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل
من غير ارادة منفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز عليه تعالى والجواب المنع من المقدمتين اما عدم كون التجرد
عن القرينة مناقضا للغرض المطلوب من اللفظ فلجواز ان يكون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنى المشترك من غير
تعيين كما في اسماء الاجناس المشتقات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانه ان مجامعته للقرينة
المعينة للمراد يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهو توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل
القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المص على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعي اشتراكه
وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنيين المذكورين اما على سبيل التواطؤ
او التشكيك ثم خفي لكثرة واشتهر استعمال لفظين في فردي المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة في احد
المعنيين خاصة واستعمل المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعماله فيه ومع وجود هذين
الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين بعد فهمها اتفاق اهل اللغة على خلافه
كما تقدم فيبقى الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغة من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى
القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال
الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثبات لانه مقابل للباطل فان

كانت بالفاعل فهي الثابتة والا فهي المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة بينه وبين ما وضع اللفظ له **اقول**
الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في احكامه اللاحقة
له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل
المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى المفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة
بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة لا يقال
شاة اكيلة وشاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني من الجواز
الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس
واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني
وهو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما
وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالاستعمال يخرج
المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وفي قوله فيما وضع له يخرج المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع
وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد
من حيث كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين
فلو لم يعتبر الحيثية لم تتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت
بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان
التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة
ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة
والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها مأخوذة من الحق وهو الثابت
ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه
الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة في التعدي
والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهي الاجسام التي يجوز عليها الانتقال
من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر

والموضع فاما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المستعمل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا
انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان المجاز كما يمكن حصوله في الذهن
كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك للجواز لانه موضع امكان المجاز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون
حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان المجاز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدي وانما انحصر المهم
لان تراه البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك الغير مخصوص على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز
يتوقفان على الوضع والاستعمال قال واقسام الحقيقة ثلثة اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاوليين ظاهر. اقول ان هنا الفاظا
وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة لها اصطلحوا عليها بحيث اذا اطلقت فهمت
دون غيرهما كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل اقول لما
بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها التخاطب وكان الوضع تارة مستندا الى اهل
اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود
الاوليين اعني الحقيقة اللغوية والعرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان هنا الفاظا وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد
وضعها فيها وكذلك الحقيقة اللغوية لا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هنا الفاظا مستعملة في معان
فان كانت موضوعة في اللغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة كانت مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع
مسبوق بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز
متفرع على الوضع الثابت ووجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة
والمجاز جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ التي انتقلت عن موضعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال
اما العام وهو ما لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم وصناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص واهل صناعة
معينة فلانا نعلم هنا الفاظا موضوعة في اللغة لمعان ثم نقلت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبة لها واشتهرت بحيث
يتبادر عند الاطلاق فهم تلك المعاني دون معانيها اللغوية وكذلك تسمى بالحقيقة العرفية كالدابة هذا القدر واعلم ان النقل
العام في العرف امور منها اشتهار المجاز اشتهارا يصير اللفظ معه بمنزلة الحقيقة وجهات المجاز متعددة يأتي بيانها في
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان المراد الاكل فتعلق بالاكل الميتة لا بها
الشيء باسم ما جاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التي هي وعاء الماء المحمول
عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الذي هو موضوع لغة للمكان المطمئن من الارض

والثاني يخصص ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم و
كذا القارورة والخابية فانهما موضوعتان لما يستقر فيه ويخبأ فيه ثم خصصتا بانيتين مخصوصتين وتحقق علامة الحقيقة
في هذه الالفاظ عرفا من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع
سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل
عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع للشيء ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل اليه كزيد
في قولنا قام زيد والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لاشتراكهما في علة
الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم
ان هذه الالفاظ لم يوضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات
فهم كل عارف بذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح عليها ووضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المصنف من الاصطلاحات
في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاح
مجاز التسمية الشيء باسم متعلقه **قال** البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه
اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع
الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشرع
الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن بعد ما استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول
نقول ههنا ان قصد النافي عدم ارادته هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادته لغة فهو مكابر وان قصد بها انها مجازات لغوية
فهو حق لكنها لما اختصت بالشرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازا لان التقدير ان العرب لم يضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها
لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي وقوله انا انزلناه قرآنا عربيا **اقول**
انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا برأسه دون كل واحدة من قسيميها لكثرة التشاجر والتنازع بين الاصوليين و
الاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فقد تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة
الشاملة للحقائق الثلاث يعرف معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المصنف ههنا بانها اللفظة المستعملة
شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اوليا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ الذي يستفيد من الشرع وضعه
للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان
احدهما معلوما والآخر مجهولا وهذا التعريف اشمل لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا

والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره
المصنف هنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق دل به بمجرده عن القيود
والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف باصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو
ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة وانه اخص من الحقيقة الشرعية بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريف المذكور
في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه من الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر
مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير
معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج
والى ما جرت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق فسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال
على المختار في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة
والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع بها اراد امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن
لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع
انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون حينئذ مجازات من الحقائق اللغوية من باب اطلاق
اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون حينئذ حقائق
لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا
وحينئذ يكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب علينا اعتبار احد
الاحتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم نوجب امكن تحقق الاحتمال
الثالث ايضا الا ان ما دل على كون القران عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية ينفي الاحتمال الثالث وتعين
احد الاولين على ما بيناه والمختار انها حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على اصطلاح الشرع اذا
تكلم بهذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك اية كونها
حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات فلانها لو لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست
حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني فلو لم تكن مجازات لغوية

لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم يكن عربية لما كان القران العزيز عربيا وبطلان التالي
ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وقالوا فاذا لم يكن هذه الالفاظ
عربية لم يكن القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يتمشى على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير
الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب عليها بانها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتفاهمون بها وهذا المعنى موجود في الالفاظ الشرعية
فهي عربية وان لم يلاحظ تسميتها العرب بها اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه لا يدل على ان هذه
الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملها فيه بالاتفاق كيف فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل
لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا لكن لا نسلم انها اذا لم يكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية
لم يكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران العزيز فلا يكون قادحة في
عربيته كالثور اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ
اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها بان الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نم استحالة كون بعض
القران ليس بعربي والايات المذكورة لا تدل على ان القران بكليته عربيا وذلك لان لفظ القران يقال على الكل وعلى
البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرأ القران حنث بقرأة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القران بتمامه
عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية
وكان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيا والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتم يدل على مذهبكم
لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت
ان الشارع اتى بمعان لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى التعريف بها المتكلمين فلا بد من وضع الالفاظ
لها كالوالد الشيء والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان
فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو
الايمان فينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية

لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من
متبعيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج الدعوى المدعى و
اما لفظ الصلوة فهى فى اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطائر الذى يتبع السابق مصليا واما الدعاء كما فى قول الشاعر
وصلى على دنها وارتسم واما العظم الوركى كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا
فيحاذى كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند الركوع ثم انها فى الشرع لا يفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة
لم يفهم شيئا من هذه المعانى الثلثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة ولا محاذاة راسه لعظم
غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شىء من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة فى اللغة للنمو والزيادة وفى الشرع عبارة عن نقص
المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو فى اللغة لمطلق الامساك وفى الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة فى وقت
مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب انا لا نم ان هذا الدليل فاسد الوضع
قوله لانه يقتضى كون هذه الالفاظ مستعملة فى المعانى التى كانت العرب يستعملونها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا
اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثانى مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجازات المشهورة
ومن المجازات تسمية الكل باسم جزئه كما يقال للزنجى انه اسود والدعاء الذى هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء
المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكرى فان قلت شرط المجاز
تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرتم من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعانى التى ثبتت
بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذى هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت
لا نم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا لكن صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز
فدخلت هذه الصورة فى هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة فى لسان العرب والكلام فى غير هذه المعانى وذلك كاف
فى كونها عربية قلنا لا نم فان كون اللفظ عربية ليس بحسب الحال لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص
فاذا لم يكن كذلك الا انه عربية عرفية لهذه الالفاظ قوله لنجد بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا فى عربيته
قلنا لا نم فانا ما وجدنا فيه ما ليس بعربى وان كان فى غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور المفروض فى الفاظ
على القصيدة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل
منها كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القرآن يقال على الكل وعلى البعض
قلنا لا نم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن اسما لكل بعض منه لزم تعدده

وهو خرق الاجماع وما ذكره من البداء في تحدي القرآن عليه بعضه معارض بانه تحدى في كل سورة وكل آية انه بعض القرآن

والشيء لا يكون بعضا لنفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل من مسمى باسمه فذلك

محال قوله وجعل في القرآن البعض [illegible] كالمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا انما هي عربية بل هي مما توافق فيه اللغات وقولنا انها اسماء السور

وانيه فكل واحد منهما موضوع لمسماه لغة وفيه ان الالفاظ المذكورة يجيء ان تكون [illegible] فهي كالمنقول [illegible] هذه المعاني التي

جاء بها الشارع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ لغوية بازائها كالولد الحادث في الاذان الحادثة قلنا يكفي

فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض موارده فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء

والامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد ان يكون باشتراط قيود

زائدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصلوة الثلاثة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة

فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فان النقص سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى ويمحق الله الربوا ويربي الصدقات

فاطلق عليه اسم المسبب هو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله وذلك دين القيمة قلنا الاسم فان

لفظ [illegible] الا ليعبدوا صرفه الى الامور الكثيرة وايضا فهو مذكور [illegible] الى اقام الصلوة [illegible] ذلك و

الذي امر به دين القيمة واذا كان كذلك فليس [illegible] ذلك [illegible] فيقول معناه ذلك الاخلاص وذلك

القيمة ويكون [illegible] مخلصين له الدين [illegible] انه اذا تعارض الاحتمال [illegible] فعليهم الترجيح وهو معنا وان [illegible] يؤدي الى التغيير اللغوي وهو

مخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عوده الى المجموع من حيث المجموع وهو واحد

مذكور ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقول المص ونقول هنا ان قصد الشارع في الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع

هذه المعاني التي جاء بها الشارع من هذه الالفاظ اللغوية او ان هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو ممنوع بل

قصد انها مجاز لغوية باستعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة لعلاقة فهو حق وهو مذهبنا ومع ذلك ففي حقائقه

ان من [illegible] خصائص الحقيقة فيها [illegible] ومما ذكره **قال** البحث الثالث النقل على خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولان

اللفظ [illegible] ما يترتب على الوضع الاول [illegible] الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقول

الشرعية صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب [illegible] كل صيغة باحث ويتسلسل

اقول لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه فذكر فيه الاول ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب

الظن من وجوده واستدل عليه بوجهين الاول كون اللفظ موضوعا للمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما ظن كونه

كذلك فيما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما سيظهر ان استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى

انما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه
الى غيره اولا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تسليم احتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد
ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمنقول اليه ولا يتبادر فهم احدهما دون الآخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد
من الخطاب وفيه نظر فان المنع يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاد عدم نقله
الذي هو محل الكلام والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره هو علم السامع بوضع اللفظ وعدم علمه بوضعه لغيره الشاك في
اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاول ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح
الثاني ان صيغ العقود مثل بعت واشتريت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى
الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم يكن منقولة عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون
كل صيغة مسبوقة بآخر ويتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانها اذا لم تنقل
فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة صيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغته وفاقا واما ان يكون
فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به
فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان التالي فلما تبين في علم الكلام الفاء قول المص انما يتم مع عدم عائدة الى النقل و
في قوله التوبيه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لآخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس
الثبوت والنفي قال البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول نص اهل اللغة عليه الثاني سبق المعنى
الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه للمجاز لتجرده عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها
دليل المجاز تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية والاطراد دليل الحقيقة فان العالم
لما صدق على ذي علم صدق على كل ذي علم بخلاف واسئل القرية لامتناع اسئل الجدار وضعف بان عدم الاطراد قد يكون لمانع
الشرعي مثل الفاضل والسخي واللغوي كعدم الابلق في غير الفرس اقول يريد الفرق بين الحقيقة والمجاز تعريف كون اللفظ
المخصوص حقيقة في المعنى المعين ومجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم
ذكرهما وقد ذكر المص لذلك علامات ستة فمنها ما يتبادر فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان النص
اهل اللغة عليه على كون اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة
في هذا المعنى او هذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا احدهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا
اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل ثانيا فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني

مجاز وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك
ان الاول حقيقة والثاني مجاز بسبب وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل
عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فاذا انعلم كونه
مجازا فيه لان خواص الشيء لا يوجد لغيره والا لما كانت خواص له واما ما يتميز به الحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى الى
افهام المتبادرين باللغة عند اطلاق لفظه مجردا عن القرائن المخصصة للمعنى اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ
لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دون غيره ترجيحا من غير مرجح واما علامة المجاز فعدم ذلك اي دليل المجاز ان اللفظ المستعمل في معنى اذا
اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه
منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس بمجاز فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المص
وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا للتشارك بينهما في التضاد ومنها
استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرائن المبينة للمراد منه فانا متى وجدناهم استعملوا لفظا في معنى معين ولو يعبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ
او بذلك اللفظ من غير ذلك المعنى يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في
ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف
فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من
انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة اما ما يختص من المجاز زيادة على ما تقدم ذكره
فيتعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي
عبارة عن مجمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها تسمية للمحل باسم الحاوي قيل على
هذا لا يتعين المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركة بين المساكن واهلها فاذا تعين حمله على احدهما تعين
على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه
راجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزام تعين المجاز وهو تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به
وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك ولا ينتقض ما قلناه بعدم استلزامه تعيين
المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهذه الاية المذكورة وجوابه ما ذكروا انما جعل المص استحالة تعليق الكلمة بما
يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندا الى اللغة وان كان قد يستحيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة
للدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلو انهم وضعوا لفظ القرية

لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول
الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس
وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول
قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة
والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من
قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد
اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد او يتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في
المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد [illegible]
فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قوله واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي
كالفاضل والسخي والجواد فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما حاصلان لله تعالى مع عدم صدقها عليه لورود
المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض لكن اهل اللغة
خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قوله عدم الاطراد دليل الحقيقة لانه لا
يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز ان يكون المدلول اعم من الدليل نعم لو قيل عدم
الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل وانه ممتنع ويمكن صلاحية الاحكام من هذا الايراد بان
يجعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع قال البحث الثامن في اقسام المجاز و
من وجوه آه اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك
ب المجاز قد يكون بالزيادة والنقصان او النقل مثل اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء باسم شبيهه
وهو الاستعارة وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول وبما كان عليه وبالمجاور وباحد جزئياته وبالمتعلق اقول
لما ذكر اقسام الحقيقة وما يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز
وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من الكلام اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها
واما ان يقع فيهما اما الاول فكاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت
الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد مستعملة في معانيها من لفظ الشمس والطلوع
حقيقتها وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع

الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب الى الفنا لكر الغداة ومر العشي ولان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير
فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر
لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثاني فكقوله احياني
اكتحالي بطلعتك فان كل واحدة من هذه الالفاظ لم يرد بحقيقته اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الروية ومن الطلعة
الصورة والتركيب مجاز باعتبار انه اسند الاحياء الذي هو من فعل الله تعالى الى رويته الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي
لما عرفت والثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة وهو ان ينضم الى الكلمة
ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم ينضم الى مثله لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود
بيان وحدته ونفي مماثله وذلك حاصل على تقدير عدم المثل واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة
للتشبيه فتصير المعنى ليس مثل مثله وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر واما النقصان فهو ان يحذف
عن كلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل اهل القرية لجرت الكلمة على
حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل فهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة
بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من الشيء له علاقة بغيره ولا يصح
اطلاق لفظه على ذلك الغير كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها
اهل اللغة وهي احد عشر نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب والقابل مثل سال الوادي او الصورة
كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثار الصادرة عن اليد لا تكون الا بتوسط القدرة
كما ان الجسم لا يؤثر الا بتوسط صورته او بحلول القدرة فيها حلول الصورة في المادة المشهور في الاستعمال تسمية القدرة
يدا كما يقال للامير القادر يد بسطة في هذا الامر واما الغاية كتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كان الغاية علة في
الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج كان بينهما ايضا علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام الثاني
عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد بالموت الثالث تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا
او البليد حمارا ويسمى هذا بالاستعارة الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال
للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كعينيه وعكسه كاطلاق لفظ القران على بعضه وهذا اولى من عكسه فانه لا يستلزم
الكل الجزء دون العكس السادس تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران السابع تسمية الشيء باسم ما كان عليه كتسمية

لمن تقتضي منه الضرب وهذا على رأي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم ط تسمية
الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المعلقة على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل ى تسمية الشيء باسم احد جزئياته و
الاعتقاد عليها ى تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا **قال** البحث السادس ولا يشترط فيه النقل بل لا فيكتفي
الى النظر في العلاقة ولان اعادة اللفظ تابعة لاعادة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم
يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان وابن للاب و
بالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها الاصل لمناسبة مع اعطاء القانون
الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما تقدم للنص على عدمه **اقول** اختلف الاصوليون
في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى
الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المص واحتج عليه بوجوه اولها
ان يقال لو كان النقل من اهل اللغة شرطا للتجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان
النقل كافيا فيه كاطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعادة
اللفظ تابعة لاعادة معناه الحاصلة بتجوز وقصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل
اما الاول فلانك اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ دون
معناه فانك لو سميته بالاسد لم يكن على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد حتى كانك تفرضه اسدا وقد
بالغت في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فلانه
فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل وكل جزئية وثالثها ان يقول لو كان النقل من اهل اللغة شرطا للتجوز
لما وجد التجوز بدون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستحالة وجود المشروط بدون شرطه واما
بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها
في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على
تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها واحتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن
اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القرآن عن كونه
عربيا لاشتماله على كثير منها وانه ممتنع لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة
يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة متحققة بين الابن والاب و

والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا لغير الانسان من الاشياء المشاركة في الطول
نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية
انما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها المعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بنوع من
وجوه العلاقة فان ادعى الشارح النقل بهذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فحق وما
والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يخرج في الصورة المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم
على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان علاقة المسوغ للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبرها
اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لا انا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد
نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة **قال** البحث السابع الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا والتزم العكس ايضا فان
المجاز يتوقف على الوضع اتفاقا اما على الاستعمال فيه فلانه يوجد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة المجاز اما
لفظية والفوائد البديع او لطلب التعظيم والتحقير او للتشبيه فان رايت اسدا ابلغ من رايت رجلا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول
شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي **اقول** هذه مسائل ثلاث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما
ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب
استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى
معناه المجازي الى استعماله في ذلك الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة و
لا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل
فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه
قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال
اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في موضع اللغة موضوعا
لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا وفي
غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا في الشرح وفيه نظر فان اكثر
الاعلام منقولة عن المجاز التي وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان في اللغة فان زيدا مصدر زاد
وعمرا مصدر عمر وكونهما مستعملة لا فيما وضعها اهل اللغة ولا في غيره ممنوع لاستحالة ثبوت واسطة بين هذين القسمين
والحق ان الاعلام بعد استعمالها لحقا نظرا الى وضعها الجديد اما بالنظر الى اللغة فليست حقيقة ولا مجازات وان كا

منقولا عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلام لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها
علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست حقائق ولا مجازات بل هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على
التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول يسمى حقيقة لان المتكلم
به مستغن عن ضم قرينة زائدة عليه والثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وح لا يتحقق
العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يصغر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح
وانه محال وتلك الفائدة قد تكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه
فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفرداته او لتنافر تركيبه كقول الشاعر
وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلث مرات من غير ان يتتعتع
فلا بد ان يعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او للسجع وهو تكافؤ الفقرتين
غير تادي الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل الشاعر حسامك فيه
للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كما تقدم او الطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتيكم
او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقولك سلام
على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للمبالغة كقولك رايت اسدا
تريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قولك رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا للاعلام
بالمعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمها الخارجية المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك ذلك الباقي
ويحصل لها اللذة بادراك ذلك الوجه والالم بفقدان تمام المعرفة فكلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها
لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية انما يحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة بالام متعددة بحسب تحصيل
مراتب ذلك المعنى فيحصل للنفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة
لم يحصل للنفس شوق اليه لاستحالة تحصيل الحاصل فلاجرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة
فصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لان الافتقار يتكلف اتحاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة وقول المص و
هو جعل الوضع ضمير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الموضوع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه
الحقيقي الى المعنى المجازي قال البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير
ولا خلاف انه يفهم مع القرينة وقع الايماء الى الخلاف الا ظاهر ويدل عليه قوله تعالى يريد ان ينقض واسئل القرية

ربك تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد او غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في انواع الروائح ولان اسماءه
توقيفية والمعرب في القرآن فان المشكاة هندية والسجيل فارسية والقسطاس رومية **اقول** في هذا البحث مسائل
ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرائني واصحابه والحق
الاول لنا اطلاق اهل اللغة لفظ الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل و
قامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده قل ان يخلو عن التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني
اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق
ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة للشعر فاما ان يكون ايضا حقائق في المعاني
المذكورة او لا فيلزم الاشتراك وهو باطل ولما سبق ولما فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظ مجردا عن القرائن والمعلوم خلافه
وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازا احتج المخالف بان المجاز يخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع
على تقديره بين فهم المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب انه
مخل بالفهم وانما يكون كذلك لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق
القرينة المذكورة وارادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه في القرآن العزيز والحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله
تجري من تحتها الانهار واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها
فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى
انه متجوز والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم
ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسما اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى
توقيفية فمنها ما اذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان احد اسبابه اللغة كما في الفاضل والسخي ولم ياذن الشارع
فيما ادعيتم الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي امكن من موضوعاته اهل اللغة العربية ثم استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو منقول
عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح فان المشكوة لفظة
هندية وقوله ترميهم بحجارة من سجيل والسجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله وزنوا بالقسطاس المستقيم
والقسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على

موضوع عند غير العرب ولا يدل على انه غير موضوع عندهم ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك فيه اللغات فيه
كالتنور والصابون ثم احتج على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فنفى ان يكون اعجميا
قطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه
الآية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاولى فلان اتفاق اهل اللغة على ان نحو مشكاة وغيرها لم يوضع هذه الالفاظ
للمعاني ما يخالف الاصل والظاهر معا والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الآيات على
اعجمية لم يتداولها العرب ولم يفهم معناها الا انا اشتهر عندهم وفهموا معناها واستعملوها فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته
اي بينت بالعربية حتى نفهمها فلو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله أأعجمي وعربي معناه أكتاب اعجمي
وعربي ومعناه بعضه اعجمي وبعضه عربي شيء لكن قطع اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكل آياته والآية الثانية
انها ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي فيه رائع عند اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير رائج في صدق العربية
عليه كهذه الكلمات للعالم وقول المصنف وقوعه عائد الى المعرب وقوله ووقع اشارة الى المعرب فلما وقوله ويدل عليه عائد الى
وقع وهو الوقوع قال **البحث التاسع** في ان المجاز خلاف الاصل اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى في
ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلاثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ
التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي محال فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا
فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة فحينئذ يتردد السامع والمخاطب بين المجاز والحقيقة فلا يفهمون
شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على
حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز
فلاشتراطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز
حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو امر بحمله عليهما لكان اللفظ حقيقة
في المجموع ولو لم (؟) [illegible] الحمل او عليه ذلك كان مشتركا والتقدير بخلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما
فلانه يلزم تعطيل اللفظ فالصادق بالمهمل فتعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف على
نقل لفظا عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما ولا محالة يستدعي امورا ثلاثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى آخر
وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكان ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل فيه معنيين
احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته سابقا من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما

ينقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته

انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه
مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من
ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر يناسبه وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا
له او مناسبا والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة
استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح الكثير استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره حد الحقيقة فقال
ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف
المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وقال الآخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين
راجح على الآخر من وجه مرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المص وهذه المسئلة فرع على التي قبلها
هو كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز ههنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة
بدون هذا الرجحان ثم مع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا
اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما
بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع
وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع وبينهما تناقض وان تعدد الوضع كلفظ الصلوة بالنسبة
الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبنا الصلوة الى
الشرعية الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير
مفتقرا في دلالته عليه على انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر
بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الزائدة فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا
والمجاز اللغوي حقيقة عرفية **قال** الفصل الثاني في تعارض الاحوال **اقول** قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق
مجردا عن القيود والقرائن المعينة للمراد حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد يتعذر حمله عليها او يتعذر حمل اللفظ
لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ ثم يبقى ذلك اللفظ معطلا ان لم يقترن باحد الاحتمالات
الخمسة المخالفة للاصل وهي الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها
ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان
يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي لاختلال فهم المعاني

من اللفظ تماما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غيرها الا وقف ظاهر انه على تقدير احتمال احدها احتمال الاقسام الباقية
المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة
واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك
الحقيقة فيحصل حينئذ كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان
معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض
واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية وذلك ثلث معارضات ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كل واحد
من الباقيين وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى
معارضة الاشتراك والمجاز والمجاز اولى مثاله كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطء حقيقة في
النكاح ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها
الاب على ابنه وان لم يتأمل السبب لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن وعلى الثاني لا يدل
لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الآية الوطء اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عند تجرده عن القرينة احتج
المصنف على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف
ان المجاز اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان والثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما اما
مع القرينة الدالة عليه ففهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك
لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من جهة
المعارضة وذلك بوجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الخطاء وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز
بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد او مجردا عن ذلك
فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف لم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان
المقصود واحد منهما في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن
القرينة المعينة له فيحمل السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على
الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف على الاول وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ
مشتركا يوجب تكثير الفائدة بكثرة الاشتقاق فيه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع
كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الآخر وذلك موجب

لاتساع العبارة والتمكن من فوائد البديع واجاب المص عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان تلزم المجاز و
اغلبيته على الاشتراك في المواضع يوجب ظن رجحانه ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان **قال الثاني النقل اولى من الاشتراك**
اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله الطواف بالبيت صلوة فانه يدل على وجوب الطهارة
فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من معناها اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط
بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب
الطهارة اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل ان يكون المراد به المعنى اللغوي الذي
ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال الرازي
النقل اولى وهو اختيار المص هنا وقال آخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك
متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة
في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهم دائما من
فكان اولى احتج الاخرون بان المشترك اكثر وقوعا في اللغات من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفاسد
لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه [illegible] ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية
المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه
الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم ف
لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح **قال الثالث الاضمار اولى من الاشتراك اقول**
هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون
مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة ويجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل اداء
شاة والاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ان
كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فيتحقق الاجمال كما في هذه الصورة
كانت المضمرات [illegible] بعضها يصلح للاضمار على التبادل فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل
لجميع صوره لا ينفك عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال عليه السلام
اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاضمار اولى لا يقال الاضمار يحوج الى
ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحوج الى واحدة وهي القرينة

الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحتاج الى القراين الثلث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك يحتاج في كل صورة وجدت فكان الاول اولى قال الرابع التخصيص خير من الاشتراك اقول هذه بقية المعارضات وهو احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان النقل فيحمل ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن قضية النص فيبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الاخر لا نسلم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا يدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب على الابن لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي والاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعذر لان المجاز لا يتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال الحنفي بيع الدرهم بالدرهم متفاضلا لا يثبت ربا فيكون حراما فيقول ثم حرم الربوا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل الكلام على الاضمار اي حرم اخذ الربا فالثاني اولى لعين ما ذكرنا في بيان ترجيح المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه ما لا بد منه في الكلام مع لتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص الشارع بالبيع جامع الاركان والشرائط الشرعية وقال الاخر نقل الشارع نقله من معنى المعاوضة الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله واسئل القرية فانه يحتمل اضمار الاهل اي واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق القرية على اهلها تسمية للشيء باسم محله فهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر لانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر في امور اخر التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى الانتقال من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الحنفي المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص

تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج
فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي لا يكون
مقصودة او بلا ريب ان المفهوم المجازي مع كونه مقصودا او يتساويان في التخصيص والاضمار كقوله عم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فيقول انه يتناول
لعمومه صوم الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيبقى الاخر بل يجوز التأخير
في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كامل او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز
المساوي للاضمار والاولى من المساوي لشيء اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في
هذه المقامات انما هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح فكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه عند
معارضته اياه واحتج الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز
تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل واعترض عليه
المص بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المط
ورد بما قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت فهو خلاف الاصل والمشترك ليس مبطل الحكم ثابت بل مفسدته الاجمال و
كالابطال ومثاله ما لو قال النبي صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم الى الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في
الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويستعمل في
اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة **قال الفصل التاسع** في
تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع من غير ترتيب **اقول** هذه حروف تشتد حاجة الفقيه
الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب
الاكثرون من رؤساء الادباء ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها
للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار
المص واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اجمع اللغويون والنحويون والصرفيون
والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب قال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق
واجماعهم في ذلك حجة الثاني ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر
والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك
المنافي للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل

قام زيد وعمرو قبله لمناقضا ولو قال بعده لكان تكرارا والثاني باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الواو ح يفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظة قبل تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة بعد في
القول الثاني تفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو فذلك عين التكرار واذا بطل كونها للترتيب
تعين كونها للجمع الثاني الرابع قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا والقضية واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متأخرا او بالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر
لجواز حصول الامرين بهذا القول قبل الدخول وبعده و ح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متأخرا ولا عكسه الخامس
روى ان الصحابة لما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي بم نبدأ السعي بهما يا رسول الله فقال ابدؤا
بما بدأ الله به لو كانت الواو دالة على الترتيب لما اشتبه ذلك عليهم لكونهم من اهل اللسان كانوا عالمين بالبدأة بالصفا السادس اهل اللغة قالوا
الاسماء المختلفة كالجمع في التثنية والجمع في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة اوردوها بالواو ولما لم يكن في التثنية
دالة على الترتيب اجماعا كانت الواو العاطفة المساوية لهما كذلك قال احتج القائلون بانكاره عليه السلام على من قال
من عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امره بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية
في قوله انت طالق وطالق لغير المدخول بها طلقتين الخ اقول هذه اشارة الى ما احتج به الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب
من الوجوه الاربعة وذلك من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله عليه وآله فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين
ما استهجنه منه وبين ما لقنه فرق والتالي باطل فالمقدم مثله والثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم
العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل على ان الواو للترتيب وهم اخبر بواقع اللغة العربية
وموضوعاتها فيجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع
الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن
بينهما فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا للجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم
للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج
اليه اشد من الاحتياج الى الجزئيات وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا
معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين
الواو قلنا اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما

والثاني ليس تفسير اللازم ... بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى ...

للترتيب بل هو جوازه فيجاز اطلاقه لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للمطلق الجمع بكون الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق
اللفظ عليه فيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى
المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المنافاة بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة
وايضا التعاند غير متحقق لامكان وضعه للجمع وللترتيب على سبيل الاشتراك ومع تحقق الاشتراك لا تمتنع من ذلك وما
تقدم من الجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دالة على الترتيب
فان معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية رسوله عليه السلم فيستحيل فيهما الترتيب ومن هيهنا قال فخر الدين في المحصول فهذا
بان يدل على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب ومن الثاني انكارهم على ابن عباس معارض بامر
ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم
فهمه للترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم
الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا لتعيين تقديم العمرة انكروا
عليه ان ابن عباس افصح ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال في حقه كتب فقهه على ما قال وعن الثالث ان المعطوف ليس تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام لم يعد تمام الاول
فلم يقع لعدم مصادفته الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانه تفسير لقوله
طالق فكان كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه
للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى العام اكثر من العكس
فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا لم يمكن
التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المص من غير
ترتيب عقيب قوله للجمع ليس تقييدا له بنفي الترتيب بل نفيا لتقييده بالترتيب وكذا في القول الذي يتلوه عن معيه
الا على والهاء في قوله ولورود ه عائدة الى الواو قال ومنها الفاء اقول من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء
وهي موضوعة للتعقيب على حسب ما يمكن بحيث يكون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه بلا مهلة فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد
لحوق الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد لحوق الكوفة بعد لحوق بغداد بمدة لا يمكن لحوقها فيها باقل منها والدليل على
انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة وتحليلهم في ذلك واما مجيئها للجمع لقوله تعالى فيسحتكم بعذاب ولو كان كذلك
لم يكن موضوعا له اما الاول فلقوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب فان الاسحات لا يقع عقيب الافتراء

بل يتراخى عنا الى يوم القيامة واما الثانى فلانها ح يكون لغير التعقيب لكون الاصل فى الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيما ليس فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من مثل الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة فى غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيده تعالى بمنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع فى الحال **قال**

ومنها فى **اقول** لفظة فى من الحروف التى يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهى موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن فى بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن فى مكانه والظرف منه حقيقى وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء فى الكوز حال امتلائه وغير حقيقى وهو ما يزيد على المظروف كزيد فى الدار وفى البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع فى هذا الباب اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **قال** ومنها من **اقول** من فى بقية الحروف التى يحتاج الى تفسيرها فمنها من وهى موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اى ابتداء فضله فى الفضل ثم ابتداء فضلا والثانى كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعالى يحلون فيها من اساور من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى وما للظالمين من حميم وقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقيل انها ههنا لعموم النفى وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا اى على الكافرين قال فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظة له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما خلاف الاصل ففيه الاول بين مبدأ الخروج من غيره وفى الثانى بين الماخوذ منه وبين غيره وفى الثالث بين جنس المصاف التى يطاف بها ومنها الى وهى موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة فى دلالتها على دخول ما فى ذى الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما فى هاتين الايتين فان الغاية داخلة فى الاولى وخارجة فى الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهى موضوعة للانتهاء ودخول المرافق فى الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها اذ غاية الشئ نهايته واخره بل باعتبار عدم انفصالها من ذى الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير فى الغسل عن غيره واما عند انفصالها عن ذى الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان الاجمال

انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين
وجود الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما ياتي وامتناع
اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد
كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي
موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل غير متعد
بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم افادت
التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين
قوله مسحت المنديل والحائط وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمصنف لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه
بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لما خفي عن مثل سيبويه مع
تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شيء
لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط في القولين الاولين
في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس
النزاع واما الثاني فممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع
ولو حذفت لفظة يدي وجعل المنديل نفس الممسوح منعنا الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل هي هنا للسببية
ومنها انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصنف على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب
اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي
الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يحسن غيره لهما لصحة الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن
النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي
فبعد تركيب هذه الكلمة عنهما اما ان يجب بقاء كل منهما على حاله او لا والاصل عدم النقل ح فنقول لا يمكن ورودهما
على النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس
وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر ومنع لفظ انما للحصر فان قلت قد ترد لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى
لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم مع العلم بان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين

بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادته تعالى ليست
محصورة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره عليه السلام ليس منحصرا فيمن يخشى الساعة بل هو شامل
له ولغيره فيكون موضوعا لغير الحصر فلا يكون موضوعا له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر في
الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة متحقق اذ المراد من المومنين في الاية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية
اضمار وتقدير الاية والله اعلم انما يريد الله بتعلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف بكم اهل البيت اذهاب
الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في المقربين الى الطاعة لا مطلق
الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز ولا يكون
بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر
فلو كانت حقيقة في غيره يلزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون بثبوت
الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا
بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له عليه السلام ونفي غيره ذلك
من الصفات المتوهمة من كونه ملكا او غير ذلك عنه قال الفصل العاشر في الخطاب اقول قد عرفت في مقدمة
الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصنف عرفه هنا بانه الكلام المقصود به الافهام فالكلام
كالجنس ويخرج به الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والغافل والنائم وان كان
كلاما فانه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام لشخصه لا بحسب نوعه والا لانتقض بكلام النائم واما اخذ
لفظة المفيد لم لا يتحد عليه فانه بين والاهمال لا يتحقق كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف به يحوج
الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المصنف من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام فبدأ بتعريفه
لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب فذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون شاملا
فيشتمل على خطاب الشارع مفيد للغرض ... مع افادته معرفة الخطاب المطلق فلما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف
على امرين احدهما ان يستعمل الخطاب ولا يعني به شيئا البتة سواء كان اللفظ مهملا او غير موضوع لمعنى
اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استعماله خطابه بسائر ...
على معنى خلاف ظاهره ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود ...

منه مفهوم والعطف لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه

اذ على تقدير جواز احد الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا او يعني بها
خلاف ظاهرها فلهذا ابتدأ المص بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما في بحث منفرد الاول في استحالة خطابه
تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا بحسب شخصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن
ليس في ذكره بحسب شخصه فائدة لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى
بما لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث وجوزوا ذلك واحتج المص على الاستحالة بان
الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية
فبالاجماع واحتج الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القران العزيز من الكلام ما لا معنى له كالحروف
المقطعة في اول السورة كقوله تعالى كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤس الشياطين
وما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على
ما تقدم منه الثاني ان الوقف على الله من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند
ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بكلام لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم كون الواو في قوله تعالى والراسخون
واو عطف ويكون قوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قائلين امنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك
عائدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة
القائلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء واضمار حرف فيه
وهما خلاف الاصل وذلك ان التقدير والا الراسخون في العلم فيتعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم
تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه مخاطبا بها وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز
حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة
اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه الا هو او غيره فانما يحصل له الظن واجيب
عن الاول بالمنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها معاني كثيرة واحسنها انها اسماء السور واما رؤس
الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فهو ابين مما لا يفهم مطلقا
واما تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود زائد على المعنى المؤكد وعن
الثاني بالمنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة
عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول

ثبوت القرينة الحالية وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف
كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة قال البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم
الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل اقول هذا هو الامر الثامن من الامور التي ينبني عليها الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه
يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان وعلماء الاصول اتفقوا على ذلك خلافا للمرجئة واستدل المصنف على ذلك بوجهين الاول ان ذلك
ملزوم للاغراء بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ظاهر اللفظ الذي عني به غيره اذا لم يقم قرينة على ارادة لا ظاهره
المعنى وذلك معلق بالوضع اذ المدرك الى المعنى مراد اللافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وحينئذ يكون اطلاق اللفظ
المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو باطل واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح
والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما يلزم من الخطاب باللفظ مع عدم
ارادة ظاهره والمصنف جعله لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهره والاخفاء وخلاف ظاهره منه ولم يتحقق الاغراء
بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم امتناع
خطابه تعالى بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو امتناع الخطاب بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه
نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد للسامع فهم ظاهره سواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس
الى معنى كونه مهملا مطلقا قال البحث الثالث اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا
فمنع منه جماعة وهو الذي يحكى عن فخر الدين في المحصول والمحصل وجوزه اخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي اليقين
تتوقف على مقدمات عشرة غير يقينية والمتوقف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو
والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا للمعنى انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع
على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وحينئذ يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف
فلاختلاف الكل بالاختلاف فيهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احدهما كون هذا الشعر صادرا
عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الآحاد ونقل الآحاد غير مفيد للعلم وايضا فان الروايات عنهم مرسلة
والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما صحة قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته وحينئذ يجوز غلطه ولحنه وقد
لحن المتأخر وكثير من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم
وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ
على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق

عند عدم نقله الى معنى آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظنى كما مر الخامس عدم الاضمار
فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظنى السادس عدم
ظاهر مما مر السابع عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظنى الثامن عدم التقديم والتأخير لتغير المعنى
بذلك وهو ظاهر وانتفاؤه ظنى التاسع عدم المعارض النقلى الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وهذا
لم يتعرض له المصنف هنا واشار اليه في النهاية ولابد منه العاشر عدم المعارض العقلى اذ على تقدير وجود دليل عقلى يدل
على نقيض مدلول الدليل النقلى يجب العمل به وتأويل الدليل النقلى اذ لو رجح النقلى عليه لزم ابطال النقلى فان
العقل اصل الدليل النقلى فلو ابطل الدليل العقلى لمعارضة الدليل النقلى لابطل النقلى ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل
بطلان الفرع فتعين ما قلناه من تأويل النقلى والعمل بالعقلى والمصنف لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر
بعض اللغات ككون لفظتي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول
منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفاء ياء وواوا في نحو راس وبئر ومؤمن واشباه
ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكمات القرآن العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد الله لا اله الا هو وامثال ذلك
ظواهرها وان هذه القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات يقينيا
قال البحث الرابع خطابه تعالى **اقول** يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد
لذلك قاعدة وهي ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة
سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية او لم يكن حمله عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه فان لم يكن او كان
حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب
هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة في معنى وعند غيرهم في غيره
حمل في كل واحد من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى
بالمرجوح من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل كانا
متساويين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او
كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر حمل على المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان
الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا متساويا
كان كاللفظ المشترك يفتقر في حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان اللفظ الشرعي

اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام غيره اليه او يفتقر
الى انضمامه فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا من الخطابين مستقل في دلالته على الحكم المذكور فيه من غير
انضمام اليه والثاني وهو المحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على
الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا اخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من
يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون كل واحد من الخطابين دالا على مقدمة مناسبة
للمقدمة التي يدل عليها الاخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج للحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به
عاص مع قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به
يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة لاحد الامرين والاخر دالا على تعيين مجموع
تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان على تعيين باقي المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله
في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع
على ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما متصلة موجبة استثني فيها عين
مقدمها فانتجت عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة
دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل
القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على
مقدمتها الاستثنائية وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبيحا للسفر
حيث كان نهي عليه السلام عن السفر الا في جماعة فشهادة حاله عليه السلام من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية
ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول
عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى
الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل
كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة
او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وهو ممتنع هكذا قيل وفيه نظر اما
اولا فالمنع من عدم صحة هذا الكلام من دون انضمام هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين

والخطاء والنسيان مرتفعا عنهم وان جاز على احادهم لما ياتي في الاجماع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذا المعنى مستفاد
من اللفظ المفرد بل الظاهر هو انه انما لزم من التركيب قد يكون بشرطية مستفادة من الشرع كمن نذر العتق ثم
يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد ذلك من قوله عليه السلام لا عتق الا في الملك والثاني ما
يكون شرطا له كالاباحة الضرب على اباحة الايلام واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود
او يكون ... كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التافيف الاذى من الوالدين وانما يكمل بتحريم الضرب ويسمى هذه التنبيه
... والتاكيد لان التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكوة ويسمى دليل الخطاب وكالمفهوم
وكذا لان التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به قال المقصد الثاني في الامر اقول لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالالفاظ الذي هو جنس للامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه المخصوصة منها وبدا بمباحث الامر والنهي
لدلالتهما على الاحكام دون غيرهما وبدا بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم
ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل قال وانما الخلاف في انها هل هي مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون
على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول
المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها
حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة
استعملوا لفظة الامر في الفعل ومتى كان كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف
اما القران فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت
وكقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح البصر وتجري في البحر مسخرات بامره وما
امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول العرب لامر ما جدع
قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا هائلا واما الثاني
فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المصنف بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال
يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على احدهما على التعيين لان العام
لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء اما
مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح
فاما الى ... واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظة الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد بالاية كالاولى القول

ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظة الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شأنا وكذا الاية وقوله وما امر فرعون
برشيد يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم واما قوله وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يتعدد الا كلمح بالبصر اى شئ ومن المعلوم انه
ليس كذلك فيجب ان يكون المراد والله اعلم انه تعالى متى شاء اى اراد شيئا اوقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره المراد الشان لان الجرى
التسخير ليس بفعلها بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال لما دل على الحقيقة فاذا وجد مجردا عن القرائن وههنا ليس كذلك
فان ادعوا ان في هذه الصورة التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا تمكن الفعل ثم اذا بطل احتجاجهم بالاطلاق الرابع الوجه الثاني [illegible] بان
من قال هذا امر لم يتبين السامع اى هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر
فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشئ ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن
بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكه بينها اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كان
حقيقة في امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظة الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والهاء في قوله
فيه حيث الحقيقة عائدة الى الفعل وعلى يتعلق بما استعملوا والهاء في قوله فلا يحسن الاستدلال به عائدة الى الاستعمال
وفي قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة **قال** البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب
معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها من الساهي والغافل والنائم [illegible] انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعقل الزائد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول [illegible] قال
اشتمل الطلب بغير الارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه
بها تكليفا بالمحال ولصحة ان يقال [illegible] منك الفعل ولا اريده ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار
عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة
مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي الالزام وان كان يريد ايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متساويا
في امر السيد لاظهار العذر والجواب [illegible] وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه **اقول** لما تبين ان لفظة الامر
موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي
وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واقتضاء الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد
بالفعل ههنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر والنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء
ليخرج به الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة ليخرج الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية

من فرعون ماذا تأمرون وقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا حازما فعصيتني فكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا الحد
هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المصنف رحمه الله في النهاية وفيه نظر فان الامر عند النحويين هو الطلب للفعل لكون
بالصيغة بل هو القول الدال على الطلب ويجعل فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فا
حينئذ [illegible] بالدال الشيء المهمل وقوله على طلب الفعل لخروج ما لا يدل على الطلب اصلا كالخبر والتنبيه ونحوهما وما يدل على
طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء لخروج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة الدلالة المطابقة لا الالتزامية والا لانتقض طرده
بمثل قول الاستاذ لغيره مستعليا عليه لا تستقر في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في
المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل ضد الفعل ينتقض الحد في طرده ايضا [illegible]
على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا وبمثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر لا يصدق احد الحدين على شيء منها ولا يرد على طردهما مثل اطلب منك
الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب فيمكن ان يقال على الثاني انه منتقض بمثل
طلبت الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قلت فينتقض
بقولنا اوجب طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام الكلام
التام وح يندفع النقض بالقول المذكور وقد نقل عن اكثر الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه
القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو مردود باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف
معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دورا ولتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كان
معرفا بها دار ايضا وكقول المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه
الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني
الآتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى على الاعلى
حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظة او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان
التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما وبين طلب
الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذا كان كونه معلوما وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة
الدليل المدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامر الطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فتغايرا او
الصيغة منفكة عن الطلب عند من ورها من الساهي والنائم والغافل فلا يكون هو اياه والا لانفك الشيء عن نفسه

للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو لقولنا ان الزائد
على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا ينبغي وضع الا[مر]
المتداولة بين الخاص والعام بازائه لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او
غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول
ان الله تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لانقلاب علمه تعالى
جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر بدون الارادة ويلزم منه وجود
الطلب بدون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل
ولا امرك به ولو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه ح متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للا[مر]
وما اظن احدا ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر
عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس فقال اطلب منك الفعل ولا اريده منك لزم المغايرة لكن لا
لو صح هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بما لا يريد كما لو ضربه فتوعده الملك بالمؤاخذة اذا كان لا
لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره وطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته فامر السيد عبده بفعل ولا يريده
منه فقد وجد الامر بدون الارادة ويلزم منه وجود الطلب بدون الارادة لما تقدم فتغايرا واجاب المعتزلة عن
الاول بان المانع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه استمرار عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تعالى
وعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة على عدم اقتضاء علمه بالعدم
الامتناع والوجود الوجوب مذكور في كتب الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا
لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه يعارض بانه يحسن ان يقول اطلب
منك الفعل ولا امرك به ولهذا يستقبح الناس ان يقول السائل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب
منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب والارادة بل عن جملة منها ومن الطلب والارادة
وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن
الثالث ان السيد في تلك الحالة كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في
الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به واجابوا عنهما بجواب واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان
ان الدليل الاول المذكور للاشاعرة موضع نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له

ليس من حيث صحة لم يتكلم بها فما وقع اتفاقا وكان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو قال
بل له فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مراد الله ثم كان الحدوث **قوله** البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع
فلا تفتقر الى الارادة كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد هو الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز
في غيره ولا اثر لارادة المامور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا يتغير للصيغة
الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد تقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت و
بالعكس مثل والوالدات يرضعن اولادهن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح المرأة على
عمتها وخالتها **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل ثلث الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي
في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما
انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى
هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان
والفرس على معناهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما
الا الارادة فبها وبدونها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب
الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد وغيره اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة
مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها الحقيقية ولو
سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانما تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زائدة على الوضع
لم يتعين كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة من امر باطني خفي لا يطلع عليه السامع
فلا يفيد تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القرائن فلا
يفهم منها الا طلب الفعل المسألة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به مؤثرة في صيرورة الصيغة
امرا وانكره المحققون واستدل المص طاب ثراه على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة
عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون مفيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات
مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة
امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها للامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة
عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللافظ مستعملا لها في غير موضوعها كاستعمالنا اياها

في الخبر وغيره وقد اعترف المصنف بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذره ليس امرا حقيقة بل هو صورة
الامر وذلك لعدم الارادة للمأمور به وصدر الدين اعترف ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر غير
للارادة وقد ابى في ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثانية اقامة كل من لفظي الامر
والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم من ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة
معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل واحد منهما على معنى الآخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المأمور
وطلب تحصيله ومشاركته الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الآخر وقد وقع ذلك في الكتاب
العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظة الخبر على الامر فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد بهن بذلك واما عكسه فكقوله عليه السلام اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يشاركه في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على
ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا تنكح اليتيمة حتى تستأمر معناه ولا تنكحوا الى غاية [illegible]

قال قدس الله سره الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل
تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول
وقيل مشترك بين الاول والثاني وقيل القدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه
على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر
بالحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب لقوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر مع ثبوت الندبية ونفى الامر واثبت الشفاعة المنافي
قبولها في خبر بريرة [illegible] العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز من الضرر المظنون فيكون اولى

اقول لما ذكر ان لفظة الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم
ان صيغة افعل مستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل الاول الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة الثاني
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
وهذه الثلثة مشتركة في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الامر

لا ينقض بما لا يزداد بالاشهاد ولا يبعد منه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس الانذار
كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل ربنا اغفر لنا السابع الاباحة كقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التاسع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام
آمنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين الحادي عشر التعجيز كقوله فاتوا بسورة من مثله
الثاني عشر التسوية فاصبروا او لا تصبروا الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك
بامثل الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والمصنف اقتصر على
ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني الا كثر منها
كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة
على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين
كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهي
باختيار المصنف وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب
وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم
وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل
المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة
وقال السيد يعني انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصهما بالوجوب مطلقا
وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح جانب الفعل
وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد وزعم اخرون انها مشتركة بين الثلاثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة للقدر
المشترك بين الثلاثة والحق انها في طلب الفعل دون الوجوب لانا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل وما سواه
ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب تمام ذلك الغير وكونها حقيقة في
غيره وفيه على سبيل التبادل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل على انتفاء ملزوميهما وتحقق المدعى
وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك احتج المصنف على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز
واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس حين ابى ما منعك الا تسجد اذ امرتك
والمراد الاستفهام لاستحالته على الله فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس في تركه

ترك السجود المامور به وكان له ان يقول الملائكة توجبه على وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب
لا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب
ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا وشريعتنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر وتخصيصه بامر
خاص عار عن خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الدليل الثالث
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوا للوجوب
لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا للمخالفة ومعاندته
واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى
عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا الامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون
قد اقترن بذلك قرينة دالة على الوجوب كما اجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا
عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار
عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب
تكذيبهم منافيا الذم قوم اخرين بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مترتب على تركهم الركوع عقيب الامر به
مطلقا فكان ذلك الترك سبب الذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى مخالف الامر بالحذر من العذاب وتارك المامور به مخالف
للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه
والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور به وجد
في حقه ما يقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر
للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر
على سبيل المعاندة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض
عليه ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر لا نسلم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على جهة الندب وكان اللازم اتيانه به على جهة الوجوب
او بالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي
اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته والمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد

حقيقته او اعتقاد عدم حقيته سلمنا لكن لا نم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على امر
مخالفي الامر بالحذر بل هي انما تدل على الحذر عن مخالفي الامر سلمنا ولكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على
ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر مطلقا لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول
العذاب قلت لا نم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية
لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امرنا للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره يحتمل عودها الى الله
تعالى والى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا
امتثل امر سيده حسن عرفا ولغة ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل
خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلنا مسلم ولكن لا نسلم انحصار مخالفة
الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل ندعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان
بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للقسمين بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد
حقيته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن
تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالفي الامر بالحذر ودعوى دلالتها
على الحذر عن مخالفي الامر فيبطلهما عدم تعيين المامور بالحذر لان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم
وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم على
تقدير تسليمه يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان يحذر لا يتعدى الى مفعولين
وقوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الان ولكنه لا اقل من ان يدل على
جوازه وذلك كاف فيما فرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لولا المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما
لم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وهذا ممتنع وشرع الامر به قوله انما تدل الاية على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر
للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب
العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم ويتحقق الحكم في جميع
صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر احدهما لا بعينه الله ثم رسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم
لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله ورسوله به عاص وكل عاص
فهو مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به مستحق العقاب وذلك يقتضي كون الامر للوجوب اما الاولى فلاصح

فاقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد
بالعصيان هنا ترك المامور به واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون
ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا من الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان
عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب
يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بها بعض العصاة بقرينة
عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان
الفعلان بمعنى واحد وليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون
في المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يستلزم الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة
فلا يكون تكرارا محضا بل تاكيدا [illegible] وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجاز [illegible]
والكبرى كلية لان من لفظ موضوع للعموم [illegible] والاصل استعماله في موضوعه ويمنع من كون الخلود مختصا بالكفار
فقد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم رتب على العصيان فيتحقق بتحقق [illegible] الخامس قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلاة نفى امره اياهم مع [illegible] المشقة عليهم وانما يكون ذلك [illegible] اذ لو كان الندب [illegible] لم يكن
عليهم حرج في تركه فلم تتحقق المشقة ولان الندب ثابت اتفاقا فلو كان [illegible] للندب [illegible] لزم [illegible]
[illegible] استدل بهذا [illegible] على كون المندوب غير مامور به [illegible] لولا [illegible] لامرتهم [illegible]
[illegible] والاجماع [illegible] الامر بالسواك غير متحقق [illegible] سنة
[illegible] الندب [illegible] فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب
وفيه نظر لان [illegible] بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا تكون الا جزئية
[illegible] تعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب
السادس خبر بريرة وهي انها اعتقت تحت عبد فكرهته فقال لها النبي عليه السلام راجعيه فقالت اتامرني يا رسول الله
فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندب
وذلك دليل على ان الندب غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه
موضوعا لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا ولم تخالفه النبي صلى الله

عليه وآله وسلم فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء
الامر لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم انها علمت بانه لو كان امرا لكان ثابتا
مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عليه الزامه السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه
العقلاء ولو اذمه بمخالفة امر سيده لا وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو كون الامر للوجوب
الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب يبقيه في الشك فيه و
متى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب
موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في
تحصيله بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل القطع بعدم مخالفة الامر لاحتمال كونه
مندوبا واما تقدير كونه واجبا فتتحقق المخالفة واما الثاني فلقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما من الخوف
مقتضى تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه
وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب
دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى
تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب قال احتجوا
باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر دفعا للمجاز
قد يصار اليه للدليل وقد بيناه اقول لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان
الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان يقال الامر
تستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم
من قوله تعالى اقيموا الصلاة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولا كان اما حقيقة في كل واحد منهما
بخصوصيته او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب والجواب ان المجاز
وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بيناه من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب
ولا يجب كونه مجازا فيما لم يستعمل فيه كالندب او كالقدر المشترك بينهما ولا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح
بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك ايضا فلما وضعه للقدر المشترك
بينهما او للوجوب ومن الا فعلى تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصه منهما على سبيل المجاز

لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه في دلالة اللفظ عليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الاخر
ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قال ذنيب الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب
لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهل لا انتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا
في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدا وهو اختيار المص وقال الاخرون بانه
للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب
اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية ما يدعى معارضة للمعارضة
وهو تقدم الحظر المنافي فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال
منه الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس
الى المكتب يفيد الوجوب وكذا امر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من
تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدا وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان
الوجوب اشد منافاة للحظر من غيره فاين هذا له وان استحالة اجتماعه معه وافادة امر السيد الوجوب
للقرينة والحائض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من
امر اخر واحتج المخالف بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن
فاتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب للصيد والوطي والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب
المص بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه
عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكره ولان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جائز غير قادح في كونه
مقتضيا ووجود الاثر بغير مقتضيه محال في بديهة العقل ويجاب عما ذكروه ايضا بان عدم افادة الايتين المذكورتين
للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال قدس سره البحث الثاني الحق ان الامر لطلب
الماهية من غير اشعار بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ولاستلزام كون
كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولقبوله التقييد بهما يقال افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي
يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من التشريك وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى
على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال وهما غير دالين على مطلوبه كما سيأتي اقول اختلف الاصوليون في الامر المجرد

العجز عن القرآن فقال ابو اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة
العمر مع الامكان وقال الآخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية
لما حصل بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي و
اختاره المصنف ثمّ تراه وقال قوم آخر يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما لادعائهم الاشتراك بين المرة
والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المصنف على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد يستعمل في كل واحد من
قسمي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والعمرة للوحدة
وبالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار لدلالة العقل على انه لو كان يشتري اللحم
وحفظ الدابة لحفظه وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه
او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على تقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني
وهما على خلاف الاصل فتعين المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار
لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة
ناسخا لما تقدمه من امر العبادات من المضادات والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب
الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت
دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير تكرار
ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل
الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني
فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاده التقييد و
تقييده بالآخر نقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي بطل بقسميه فكذا المقدم وفي كل واحد
من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد بما استعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصيته
كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم
وضعه فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصيته ان كان باعتبار وضعه لها
ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولانه يفتقر في افادته اياه الى
قرينة وتلك آية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من كونه بخصوصيته فلا امر لم صادق وعليه فلا نسلم

لزوم المجاز والاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الآخر وانما يلزم ذلك لو لم يكن لاحدهما ملزوما
للآخر واما على هذا التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته
انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال
وضعه للوحدة واما الثالث فلانه لزوم التناقض او التكرار غير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال
ارادة التاكيد ودفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده كما في قوله تعالى تلك عشرة
كاملة وقول القائل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان
موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد يكون تعيينا لاحد معنى اللفظ المشترك وتبيينا للارادة
واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب فان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك
الا ان اقتضاء المطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء
النهي التكرار وعلى تقدير تسليمه ما ذكره لا عنه بالضعف ولئن سلمنا امتناعه للتحقيق الفرق بينهما لان الكف عن الفعل في الانتهاء على الفعل وهو
دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن وثمنه ابهمه مر عليه الوصف اعني الطلب المطلق بالحكم واحتج القائلون بالاشتراك
بانه يحسن استفهام الامر ان يقال له اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي احجنا هذا لعامنا او للابد
وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او القدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع
فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة
والجواب عن الاول ان هذا القول ليس مذهب المرتضى هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر
المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب عن الاول ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام
عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدا وله عبيد يحسن ان يقال له اي عبيدك بل قد يحسن الاستفهام
لنفي احتمال التجوز كما لو قيل رأيت اسدا فيقال له تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال لا يستلزم الاشتراك
في الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض
باصالة عدم الاشتراك فيجب حمله على القدر المشترك وقول المصنف على ما يشير اليه ما سنذكره في آخر
المعلوم صيغة مخصوصة قال البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية
لحسن ان دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعطه درهما ان دخل الدار ولان التعليق ثم
منه تقييد الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع العلية يثبت الحكم لوجوب وجود

المعلول عند وجود العلة **اقول** لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق
على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي
تكرارهما بتكراره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على
القول بتكرار الامر بتكرار الشرط والصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من
الفقهاء والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال آخرون بتكرره مطلقا وقال فخر الدين وجماعة
من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا
اختيار المصنف وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المصنف على اجزاء
الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين
الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلان من قال لعبده
ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا احدهما ان دخل الدار لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق
واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولاموه عليه وذلك دليل على عدم
افادته التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد
من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا صمت فافطر
على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في
بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء
من الدلالات الثلث وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليهما اما
مع كونه في احدهما ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فينصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع
لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقة وتارة يراد به مجاز فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب
حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فان العلة
تستصحب معلولها في جميع صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة و
اما القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان
ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم
حيث تحققت اما الثاني فظاهر واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا

فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف العلماء وعظم الجهال فهذا
الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام و
الاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي التعظيم والثاني باطل فانه
لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق
الجاهل الاكرام والتعظيم لسخاوته وشجاعته فلا يجوز استناد الاستقباح الى وصف اخر لان الحكمية تتحقق
مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول
في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة
وجعل الجهل شرطا لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا **قال** البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور
ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل
للقيدين كالخبر **اقول** اختلف الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار
ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية
انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفية بالاشتراك بينهما
واتفق الباقون على انه يدل على الطلب لمطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من
امر خارج وهو اختيار المصنف طاب ثراه واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتج على ذلك بوجوه ذكر المصنف هنا
ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر
المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة للقدر
المشترك بينهما لما عرفت وح لا يقتضي دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح
تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني في
الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين
غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث
قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما
في جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر المراد ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي

كان الامر كذلك فى كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثانى فلما تقدم واما الثالث فلانه ان اراد بالفارق
الا ان يكون كل واحدة من ماهية الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواتهما فى عدم الدلالة على الفورية فربما يكون كذلك ان
لم يكن من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا مع خواصه بل بمجرد ماهيته لزم مساواة الامر للخبر
فى لوازمهما معا فيكون الخبر للوجوب كالامر ويحتمل الامر الصدق والكذب وهو باطل اتفاقا قال احتجوا بانه ذم
ابليس على ترك السجود فى الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان جاز
الى غاية معينة غير مبينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان كان الى
معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم لتركه لا لعدم الفعل ولان الامر للفور لعله
نحن فيه والمسابقة والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد وما يقتضيها ليست الآية دالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفورية
من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالسلامة عقيب الفعل كما لو قال افعل اى وقت شئت كقضاء
الواجب فى النذر المطلق اقول احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس
على ترك السجود عقيب الامر به بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم وكان له ان يقول انك ما اوجبت على فى الحال الثانى قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
كعرض السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات
فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير
لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما ان
يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل
المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة له
لم يعتد به ويعنى ذلك بحيث الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قائل
بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجاءة من غير كبر سن ولا مرض وهو يقتضى كونه غير مكلف
بالفعل فى نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة
غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير من وقت معين فى نفسه غير معلوم له
او عن وقت غير معين له اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك فى كونه غير مقدور له واما الثانى وهو جواز
التاخير لا الى غاية فلانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب

وعن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقترنا بالعزم على عدم الامتثال في ثانيه وابائه
واستكباره بدليل قوله ابى واستكبر وافتخاره على آدم عليه السلام وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل
الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الاية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم
على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا
من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية وهي وقت غلبة الظن بالفوات
لو لم يفعل فيه وما ذكرتموه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل في وقت شئت وبما وقع الاتفاق على
وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم
عن ذلك فهو جوابنا **قال** البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده
ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم لخرج عن كونه شرطا والا لكان كل شيء شرطا لكل شيء ولان يعلى
بن امية سأل عمر عن سبب القصر مع الامن فاقره النبي صلى الله عليه وآله وقوله عليه السلام والله لازيدن على
السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة **اقول** اختلف الاصوليين في ان الامر المعلق على شيء مقترن
بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء المقترن ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا
وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي
واتباعه والمصنف واحتجوا اليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن بحرف ان شرط المعلق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم
ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويلزم بذلك ان ما يقترن به شرط
للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما
الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرط الصحة
الصلوة والحول شرط الوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند
انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه ولو لم يستلزم عدمه عدم
مشروطه لخرج عن كونه شرطا لعدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر
لان الشرط قد استعمل في العلاقة في جميع ما يقترن به حرفه وهو حجة ان الاكثر المستدلين بهذا الدليلين كعضد الدين

وانباعه ولان حروف الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم
المعلق لما علق عليه وجوداً وعدماً ولهذا حكم بان استثناء نقيض التالى الشرطية منتج لنقيض مقدمها و
استثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئاً وح نقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتهى الحكم المعلق عليه بانتفائه
لحقيقة لزم الاشتراك ان كان حقيقة فى هذه المعانى ايضاً او فى شىء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف
الاصل فتعين كونه موضوعاً للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه فى وجوده وعدمه وعلى هذا
لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازماً له وجوداً لا عدماً وفيه انه لو كان شرطاً مع عدم التلازم
بينهما وجوداً وعدماً لكان كل شىء شرطاً لكل شىء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له فى عدم التلازم
وجوداً وعدماً المشاركة له فى كونه شرطاً اذ المختلفات قد تشترك فى اللوازم على ان ما ذكره ينتج
لزوم كون الشىء شرطاً لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد الثانى ان يعلى بن امية وهم من تعليق القصر
على الخوف بكلمة ان عدم القصر عنه عند عدم الخوف حين سال عمر بن الخطاب فقال له ما بالنا نقصر و
قد امنا وقد قال تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضاً ذلك
لقوله له لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبى صلى الله عليه واله عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عليه السلام
اياهما على ذلك دليل ظاهر على ذلك واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق
عليه بل من عدم تحقق المقتضى وهو الاتمام عند تحقق المقتضى لانهما عقلا من الايات الواردة فى وجوب
الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقى ما عداها ثابتاً على اصله وهو الاتمام ثم
ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر
فى السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد روى عائشة ان كلا
من صلوة الحضر والسفر كانتا ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد فى صلوة الحضر وفيه نظر لو كان كذلك
لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصراً كما فى صلوة الصبح اذ المقصور منه ما يجوز
الاقتصار عليه من الركعتين فى الرباعية ولفظة القصر لنفس الاقتصار على تينك الركعتين فاطلاق لفظ
القصر فى الاية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثانى انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى
دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط واما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين

الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه واله
والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلم فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لنفي
المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلم لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه
عليه السلم اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع من الغفران كقول القائل
اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في
كلامه عليه السلم ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب
الاحياء منهم وترغيبهم في الدين او لمصلحة راها في ذلك وفيه نظر فانه عليه السلم لم يفهم انتفاء المشروط
اذ لا يجب الغفران عنده على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه
وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الحكم المعلق على الشرط
عدم عند عدمه والمصنف خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه **قال** احتجوا بامكان
قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع
عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه
مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم
قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك ههنا فانه مع ارادة البغاء الحاصلة
من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هذه اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من
وجهين الاول انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز
وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم
الحكم المشروط به لزم اباحة الاكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا
فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الاية فانه تعالى شرط
في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن التحصن فلو كان عدم الشرط موجبا لعدم المشروط كان عدم ارادتهن التحصن موجبا
لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه
يوجب كون الشرط للحكم احد امرين ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على

عدم احدهما ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من
انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل لجواز ان يكون انتفاء التحريم لانتفاء محله وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادة
التحصن يردن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له والمانع
ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن للتحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول
عنهما وايضا فالمخصص المص طابق الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق
على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي **قال** البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن
الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلان ثبوت الحكم المعلق على الوصف صادق
مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص **اقول** اختلفوا في الخطاب الدال على حكم معلق باسم
عام مقيد بصفة خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة مثل
نفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم هنا ام لا فاثبته الشافعي واحمد ومالك والاشعري ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة
والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمص واحتج عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل ذلك الوصف
لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة
اللفظية في الاقسام الثلاثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظ ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف
ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف فلا يكون اللفظ دالا عليه مطابقة لانه مفهوم وليس الكلام فيه ولا لمعنى مشتمل
على نفيه هو انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ
والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليسا
متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما
كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم
في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من خشية املاق وقوله ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل
خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة وحينئذ يكون ثبوت الحكم في محل الوصف
اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا **قال** قيل قال
ابو عبيدة في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه

مبني على اجتهاده لا انه نقل من اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالمذكور او لسبق بيانه
او لسبق خطوره في حق غير الله تعالى او لحاجة السامع او ليستدل السامع على حكم المسكوت عنه فيحصل له رتبة
الاجتهاد ثم او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او لبيانه بالخصوصية او تحيله على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة
وخص المنطوق لاشتباه فيه **اقول** لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد
احتج بوجهين الاول ان ابا عبيدة القاسم بن سلام قال في تأويل الخطاب حيث قال بدلالة قوله عليه السلم لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عليه السلم مطل الغني ظلم على ان
مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني ولي مطله
ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه
بالذكر دون غيره ترجيحا بلا مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف بل اشار اليه
بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده و
ليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا الحق بدليل
الخطاب كالاخفش وغيره والملزم لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض
بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة تمتاز بالحكم لافادة التخصيص
اما شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة
مثلا دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور محل
الوصف ببال المتكلم وهذا انما هو في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تعالى او ليستدل السامع
على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بالطريق الاولى او لان بيان حكم غير محل الوصف
اما لكونه غير واجب او لبيانه بنص اخر مختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم
الاخر ولهذا كان الثاني مخصصا للتخصيص دون الاول او ليقاس عند من يقول بكونه دليلا ليجتهد المكلف في
استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور علية الوصف المشترك بينه وبين غير المسكوت عنه فيعطيه
مثل حكمه فيحصل له ثواب المجتهدين او ليحيل حكم المسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه
كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ابعد **قال** تنبيه

ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله
تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا ولا لان التخصيص هنا للعادة
والثاني تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس **قوله** هذه فروع
على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا
للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك
الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة
لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف او العلة المغايرة
وقد فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات للاحكام لا مؤثرات فيها ولا
يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة
على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في
علل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم لو اخذ الحكم مشخصا
استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان
التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما
مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك القيد
رفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند الخشية لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على حرمته قتلهم عند
عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد خوف
الفقر ومع تحقق هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه كما في قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع تحقق هذا الاحتمال
يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
وكذا لو كان التقييد لسوال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة الغنم زكوة
ففي هذه الصورة وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على
وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم من غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عليه السلام في
سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم

وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء الشافعية وانكره
المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم
كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه
وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن علية له ويلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم
لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور هو سوم الغنم لا مطلق
السوم فيكون نفي الحكم عند نفيه مختصا لا يقتضي سوم الغنم لغيرها واذا ثبت ان تعليق الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له
اتفاقا وان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما آخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن آخرا اما مفهوم اللقب فليس
حجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي
زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العدد علة للحكم كان الزائد عليه علة لاشتماله
على العلة ولا يلزم من انتفاء الناقص انتفاء الزائد فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلاثة و
اباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان كان يدخله كاباحة الخمسين من اباحة
جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بشهادة
الواحد لا يدخل تحت الحكم بشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون مستلزما لتحريم الاقل ومثل تحريم استعمال اكثر النجس يستلزم تحريم الاقل وقد
لا يكون فان تحريم جلد الاكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمص وهو الحق
خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء واحتج الاولون بان كلمتي حتى والى للانتهاء الغاية ويلزم ان يكون قوله
صوموا الى الليل جاريا مجرى صوموا صوما آخره ونهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان
الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخرا ونهاية الصوم وقد فرض كذلك هذا خلف احتج المخالف بان
تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي
باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة
المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ

والاحتراز منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي للموضوع
اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان
شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والحق في المنع عن الثاني
فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب
لهما لورود الخطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة
الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع
حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض او يقول الحكم المستند الى الخطاب الاول
مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب
ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي
الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك
ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى
رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود على التقدير
يقتضي الاخبار بان من عدا زيدا غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه سبحانه
غير موجود كفر اجماعا وكذا قولنا عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله ثم يدخل
في ذلك محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقول بان محمدا صلى الله عليه وآله ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان
حجة لم يجز الاخبار بالاعم من الاخص لكونه نفيا له والتالي باطل اتفاقا واحتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد
له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو وبانا
انا لو قال لخصمه ليست امي بزانية ولا اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا ولهذا اوجب
احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره
وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الحالية ولهذا كان مخصوصا بقذف
المخاطب دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه
منضما الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم عمرو
وهل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقة لزيد والعلم لعمرو وانتفائهما من غيرهما ام لا فذهب

جماعة من الفقهاء وابو الفرج انه ليس بحجة وخالف فيه الحنفية
والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختاره الامام واحتج عليه البيضاوي بان العالم
ليس في زيد ... لو كان العلم منحصرا في زيد لكان الاخبار عن العالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب ولو قال
المعبر ان ... سوا ... عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد للعموم او كان الالف واللام للعموم وهو
ممنوع بل يجوز ان يكون للبعض ويكون التقدير بعض العالم زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونها
للعموم وكان مقصود المتكلم التزم الكذب ... بعد العلماء واحد قاله واحتج الخصم بان هذا
التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول
في الاصل ... اذا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب بالمنع من الملازمة والفرق بان ... له
والعكس ... ان للعلم يجب اجراؤه على حاله في احتماله العموم مالم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل
وهو ... كون المبتدا اعم من الخبر فان ذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فيبقى
على حاله المسألة الرابعة في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه قال قوم نعم
ومنهم ... حكم ما عدا ذلك العدد ... الحكم ... مطلقا ... انه لا يدل على حكم شيء منهما الا بدليل منفصل
... العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم ... الزائد عليه ... العدد لاشتماله على الناقص
... وعلى هذا ... العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على اباحة لا يكون علة ولو قالوا ... العدم
علة ... كان اولى ومثال ذلك قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه دال على حمل ما زاد عليه الخبث
لم ... وهو الكثير في الزائد عليه واذا كان العدد المعين مباحا ... لم يجب كون ما
دليله موجودا في ذلك الوصف فان ... الصحيح بالوجه لا يقتضي النقصان ... وابا ... الاربع
لا يستلزم نكاح ما زاد عليه ... هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا ... الا ان يكون
ذلك الحكم ... ايجابا او حظرا كان كالاول واما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزائد والا فان كان
الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة جلد خمسين وان يراد بالاباحة هنا ما هو
في نفس مطلق ... يكون مشتملا للوجوب لا الندب فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا
لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم
الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين

وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان خطرا فقد يكون تحريم
الحد وقد يكون فيما نقص عنه اولا وقد لا يكون والاول كما اذا خطر علينا استعمال نصف الكر مع وقوع النجاسة
فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا
ان تعليق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابط في ذلك ما ذكرناه **قال**
البحث الثامن الامر في نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه وان قلنا يمكن ان يقول
الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام
ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه **اقول** الامر بالشيء هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل الوالد
في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمص وهو ان هذا الباب يتضمن مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقول الانسان
لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا
لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول
الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك ام لا والحق
انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الانسان
غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما
الاول فان كان متناولا له دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا امرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا
امرني بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل
الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم باجمعهم الا ان خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره
في الاول مختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من
جملتهم هل يكون منه دخولا معهم في ذلك الامر امرا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن عدم
امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم عنده ليقم كل هذه الجماعة و
من في هذه الدار الى الفلاة ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا
يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس آمرا بل مخبر بامر فلان بكذا وقوله يوصيكم الله في اولادكم
قال النبي صلى الله عليه وآله ليس آمرا بل ناقلا لامر الله تعالى **قال** البحث التاسع الامران المتعاقبان ان تضادا او كان الثاني
تاسيسا ولا يتماثلان معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا والا فالاقرب ان منع التاكيد عقلا كالقتل او شرعا

كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل على التاكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والا فـا
لاقرب التغاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب الاول بالامر الاول وفائدة
التاسيس اولى من فائدة التاكيد ويمكن لو كان الثاني
معرفا مع العطف لاحتمال ان يكون اللام لتعريف
الطبيعة كما يحتمل تعريف العهد مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له حينئذ اقول اختلاف الامرين
وتضادهما وتماثلهما انما هو باختلاف متعلقيهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان كان متعلق احدهما
غير المتعلق الآخر فان تضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة
الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى البيت المقدس او شرعية كالامر بالصلوة في وقت معين
والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجاز اجتماعهما كالامر بالصلوة
والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين ومتفرقين الا
ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف
العطف وغيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء
العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه
يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك اعتق عبدك فان العتق للشخص الواحد
لا يتكرر شرعا فان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا ان يقع ارتفاع الرق ثم عوده على العتق مرتين او ثلاثة
كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقي في حالة واحدة فكانا
عبارة عن امر واحد وان كان ممكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين صل
الركعتين فيكون الثاني هو الاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي
عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف وفخر الدين ايضا وتوقف ابو الحسين [illegible]
عليه ما اختاره لوجهين احدهما ان كل امر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يوجب شيئا اصلا لزم تخلف
المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور به لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين
وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه
خلاف المذهب مذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به

دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا يختلف الثاني لان
صرفنا الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب كونه للتاسيس
وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة منه فيحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس
موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر لانا لا نم لزوم كونه
للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك لو لم يكن الامر دالا الا على طلب الامر حال الخطاب بالامر ثانيا على هذا
فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل يدل
على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة برائة الذمة
من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحيث عطف مثل صل غدا ركعتين وصل هذا الركعتين
وقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد وكونه اولوية
لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف العهد فقد يكون لتعريف الماهية فاذا
كما يحتمل ان يكون المعهود وهو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون غيرهما مما تقدم وح يبقى دلالة العطف على
المغايرة سليمة عن المعارضة واعترض عليه شيخنا باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو
احتمل التاكيد وايضا فيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد ح ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدة اعلى تقدير كونها
لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة برائة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى غير الذين
ذكرهما مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قاله شيخنا مرجوح
ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه ح وحمل العطف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد
ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حروف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير بدون حروف العطف
فيكون ذكره ح لغوا وهو غير جايز وايضا فان كلامه مشعر بانه اذا احمل الواو على الابتداء لا يكون ما بعدها مؤكدا
ولا كلام مخصص في ذلك بغيرها من حروف العطف فاذا كان مدلولهما ثانيا ما اولا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة

قال الفصل الثاني في الواجب وفيه مباحث الاول الواجب المخير ثابت في الشرع ككفارة اليمين وخصال الكفارة واختلف في الواجب منها فقيل الجميع
واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى غير معين عندنا والحق ان كانوا
عنوا انه واجب يتخير فيه بمعنى انه لا يجب فعل الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا بالاصالة لا انه
فان ادى السيد لعبده او جب على احد هذين بعينه لا يجوز له تركهما ولا اوجبهما عليه وايهما

وحاصله انه لا يستلزم ذلك وجوب الجميع ولا القصد بدونه ولا الايجاب واحد معين عند الله تعالى لانه تعالى
يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين فوجدها عينا والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد
ما قلناه صح والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فر منه وهو تجويز ترك الواجب والا لم يكن
مخيرا والتقدير بخلافه **اقول** لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر
يدل على الوجوب والكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في صدر الكتاب
انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لان بناءها عليها اعلم ان الوجوب
يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم
الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع
والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب العبادة ومشروط كوجوب الحج والزكوة
والمصنف قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقيين لان الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا
بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متأخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل متأخر عنه
ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة
وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل
البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير
بمعنى انه لا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وباتيانها اي يخرج عن العهدة وكان
اتيا بالواجب بالاصالة لا بدل له وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقال الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه
والحق انه لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه
ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة وهذا الى المصنف بقوله وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي ذكره
والفقهاء الوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه الوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكره ثم قال
باتيان الواحد بعينه فقصد ابطال هذا القول بقوله اي من كون المكلف لا يجوز له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وباتيان الى
واحد بالاصالة والاتيان بالواحد فيما ذكره هو الواجب فقد وقع
الكفارة الواجب الاجماع
لا اذا واحد فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يخير على التخيير والمقدر

وقال الآخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل واحد من الأشاعرة
إلى الآخر ويتبرء منه واتفق الفريقان على فساده بدليل ان الواجب إذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال التخيير
فيه إذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الإتيان ببدله وكونه معينا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء أتى
بغيره أو لا وايضا يلزم تعاما قال الخصم المتعين إن المكلف إذا فعل الجميع فإن سقط الفرض به كان واجبا
وإن سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا إلى المطلق هذا خلف وإن سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل
على معلول واحد فتعين ما قلناه والجواب ان هذه معارضة أقول هذه إشارة إلى حجة من زعم ان
الواجب واحد معين مع التخيير عينا وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لأن المكلف إذا أتى بالخصال
الثلاثة دفعة فإما ان يسقط الفرض منه بالجميع وهو ... وإلا لكان جميعها واجبا على الجميع وهو باطل
اتفاقا وإما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا أي معللا بالمطلق أعني أحد
الخصال من غير تعيين وهو محال لأن الأثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين إذ
لو لم يكن معينا لم يكن موجودا في الخارج فلا يستند الأثر المعين إليه وإما بكل واحد واحد منها وهو ... أيضا
وإلا لزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد بالشخص وهو أيضا محال فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب
والجواب بعد اختيار القسم الأخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولازمه وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول
الواحد بالشخص إنما يكون محالا لو كانت العلة بمعنى المؤثر أما إذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه
وعلل الشرع معرفات للأحكام لا مؤثرات فيها ويمكن جواز اختيار القسم الأول والمنع من لزوم وجوب الجميع على
سبيل الجمع على تقديره وإنما يلزم ذلك أن لو سقط الفرض فيها إلا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به
عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الأصل الكلي الصادق على كل واحد من الأفراد وكون المجموع
أو كل واحد من أفراده مسقطا إنما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بخصوصه قال الخصم الآخر ثانيا الوجوب
إن كان لجميع ... وإن كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين لكن ليس عندنا
بل عند الله والجواب ان محل الوجوب الكلي كل واحد والخطاء إنما نشاء من إهمال الحيثيات أقول هذه
إشارة إلى حجة من زعم ان الواجب أحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال الوجوب
صفة وجودية متعينة في نفسه فمحله إن كان جميع الخصال لزم أن يكون كل منها واجبا وهو باطل إجماعا وإن كان
بعضها فإما أن يكون غير معين فيلزم حلول المعين أعني الوجوب في المطلق أعني ذلك البعض الذي ليس معينا

وانه محال لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للوجوب فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اى في علمنا وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله وهو المطلوب والجواب ان محل الوجوب هو كل واحد من الخصال اى كل منها لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلى الصادق على كل واحد منها فى كونها احدى الخصال الثلث ح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها وتعيينها والخطاء نشاء ههنا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا فى الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب الموجود كلا يجب كونه موجودا قال التذنيب يتحقق الامر بالشيئين على الترتيب او على البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج من كفوين او مع اباحة كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال الظهار وخصال الكفارة الحنث اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثانى غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر فى سقوط الفرض به وايجابه الثواب بالخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم فى خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لعدم المساعدة بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق فى كل صورة يكون جواز الثانى فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بعدم الماكول المباح الثانى تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولى يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة فى الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها تاما الخامس ندبية الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار السادس ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث فيهما وهى العتق والاطعام والكسوة مستحب قال البحث الثانى فى الواجب الموسع

مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل امر
جائز واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المأمور بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في
ايقاعه في كل جزء منه فاذا تضيق تعين ووقوعه ظاهر في الصلوة وما وقته العمر فتضيقه يتعين بالوجوب الاول
كما يقول به بعض الاشاعرة او بالاخر كما ذهب بعض الحنفية او بالاداء كما ذهب
الكرخي منهم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان
الوقت المضروب للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز
الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت
الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى
بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع
شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او
اوسطه او اخره ففي اي وقت من هذه الاوقات الثلث خاطه امتثل امره ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا
اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا او انما اوجب عليه الخياطة مضيقا
وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع ولامكان اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب
الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك
والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذا
الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل المأمور
به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض وذلك مؤذن بان ايقاع
الفعل في اي جزء كان مساويا لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الوجوب وذلك مستلزم
لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الوجوب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما
او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه
فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة
ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو
مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المؤدي في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او ندبا

الى ان يأتي في آخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو
منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم انما الوجوب انما
يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يترجح شيء منها الا بغيره اذ لو اختص ببعض
اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة قال ولا تساعه
الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط
التكليف بها والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل والا لزم سقوطه في الاول والا
دل على المندوبية صراحة فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق اقول ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع
اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاد
بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى
بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت
على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على
تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وهو
الحق والفصل لايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة
في الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه فشاركته المندوب
في جواز الترك بحصول الثواب بفعله وتميز بوجوبه مع الفصل الذي عندنا ذكرناه واستدل المص على امتناع كون العزم
بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها
فيسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامها في
المقصود منها كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصود
منه واما غير مساو لها في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده
في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة
في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني اما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث او لا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان
يكون الى بدل او لا الى بدل والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل
على حد وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة في اول الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها

في الاول لا الى بدل لاتفاقنا على تساوي الوقتين في ذلك الثالث لان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون بدلا بلا دليل فهو منفي
اما الاول فلانا لا نسلم ان يوجد دلالة على سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة
بالدلالات الثلث قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه لو كان بدلا لزم تكليف ما لا يطاق قال الشيخ المحقق ان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت
فلا تكون واجبة فاجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وان مرجع هذا الواجب الى الواجب
المخير فكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد بجواز تركه الى الآخر كذا اول الوقت ووسطه وآخره **اقول**
هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب بآخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة
فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه
فما يجوز تركه لا يكون واجبا نعم ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب
على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان عند الترك في اول
الموسع ووسطه وفي النفل لا يجب ذلك ان وجوب العزم انما يكون بدلا من الصلوة في اول الوقت ووسطه لما تقدم من منعه وان
عزم انه يثبت كونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك
الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين الا حال غفلته وهو حينئذ
غير مكلف وهو مبني على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الآمدي بين المندوب وبين الواجب الموسع في
اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز
الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتأخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير
فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او آخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل
فيه موكولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب
رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا ههنا ويعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما
بنية النفل وهذا باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب
ايضا **قال** البحث الثالث الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع
كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في
اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل
طائفة عدم الاتيان به وجب على كل طائفة **اقول** اعلم ان غرض الشارع قد تعلق بتحصيل الفعل من كل

من المكلفين بعينه ويسمى واجبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا
لا من مباشر معين ويسمى واجبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذى يقصد به حراسة المسلمين واذلال
الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين
المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم وتحقق العقاب عليهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه
لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب
عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع مركبا اى ان اريد بالواجب اى واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان
كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا مانع منه فانه لا يلزم
من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثانى بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع
مثله فى قضاء المتبرع دين الغير للطالب قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان
غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب على الجميع
اى وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك
الطوائف وان كان يلزم منه ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير
ممكن وانما الممكن تحصيل الظن وفى هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط
عند حصول الشك فى القيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف لحصول ظنه الغالب بان غيره
يقوم ممنوع والا لما ساغ له ان يفعل بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول
السقوط الذى هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا اما
حصول الظن الغالب بان الغير قائم به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل
معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون فالحق سقوطه عند حصول الظن الغالب بقيام الغير
بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق او الكافر
واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذى قبله لكان اولى لان الكلام هنا فى احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور بالفعل
وهو متقدم فى الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به وهو متاخر عنه
فى الامر قال المصنف الرابعة ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب خلافا للمرتضى رحمه الله
بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه باطل فالمقدم

وبيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد بان المسبب عند وجود
السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف السبب فانه عند وجود المسبب
فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع
في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع وبدأ باللازم
الوجودي وهو ما يشتمل على اللازم العدمي هو التحريم وجعل ازاء كل واحد من هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب
الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على
الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما
ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث على ان وقوعها مشروط بالطهارة
والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب
ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى ففرق فقال الواجب ان كان
ما يتوقف عليه الواجب سببا للوجوب كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف واحتج عليه بانه
لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق ان لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى
ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان وجوبه في حال عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يمكن تحققه
او لا يبقى فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر
لان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم
من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا فما ذكرتموه
بعينه وارد عليكم تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا
لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا وفعلا تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا
خرج الواجب عن كونه واجبا فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم
ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في ذلك الحال بل في الحال التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل
وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته

لا يقتضيها ارتضى السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب
سببه فبان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان لا يجب المسبب عند اتفاق وجوب السبب لا يتم غير مقدور
ولو جئ به بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط لا بايقاع الشرط ثم عليه
الجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان
التكليف مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم لقوله البيان على
ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده استقني الماء وهو على سطح ان يستلزم ايجاب الاستقاء ايجاب قطع المسافة التي هي شرط له فهو المطلوب
وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في ذلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم
يبق لم يبق وجوبا ولا يعد عاصيا والعرف يكذبه **قال** ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوب
وامتناع نكاح المشتبهة بالاجنبية ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والا ايلمه لان الموجود
صلاحية التاثير والطلاق والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب
بالتبعية لا بالاصالة ثم وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة للعينية امر باجزائها التي من جملتها
الكون المخصوص مع تحريمه لان الكون المامور به الصلوة والمنهي عنه الغصب فيتغاير المتعلق كما في الصلوة في الامكنة
المكروهة فالجواب النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كذا اكلا بل في المعاطن والتعرض
للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة **اقول** هذه فروع على المسألة المقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء ايجاب ما
لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم
بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها
من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد من قوله
عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان باربع صلوات الى كل واحدة منها صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى
الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما
كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر فهو مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة
الواحدة في كل واحد منهما كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه العلم

به الا بالاجتناب عما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا
لان اجتنابه نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا بالاجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من نسائه
من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا احتمل تحريم الجميع لان
الاجتناب عن من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا بالاجتناب الجميع فكان واجبا ويفرق فالكل
واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب التحريم منه ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة
لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين اذ لو لم يكن التعيين لكان موجودا بل الوجود له في محله حيث لا التاثير في الطلاق عند ايقاعه
بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد
متعين متميز عن الآخر وحصول الوجوب في الآخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هيهنا فليس كذلك
فان التي يجب اجتنابها منهن واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عندنا فكان وجوب الاجتناب متساوي النسبة
الى الجميع من غير ترجيح الواحدة منهن على غيرها واما الزائد على الاول فيما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر
وذلك كالطمانينة في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء
من البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا
فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص هو الوجوب المعين
لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في
الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا
ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزائد واجبا لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء
من الليل وغسل جزء من الراس فانهما تابعان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارن وتوقف العلم
بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه بجميعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي
باطلة ولا يسقط به الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافقنا في ذلك
القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية
مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في شيء واحد هو شغل الحيز اذ الحركة عبارة
عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من
من ماهية الصلوة والدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل

مأموراً به لأن الامر بالشيء ملزوم للامر بلازم الشيء لا بأي شيء على ما تقدم فتكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه في
حالة واحدة وان كان وفيه نظر فان الدليل انما يدل على كون الصلوة في دار المغصوبة غير مأمور بها ولا يلزم من ذلك
كونها باطلة لجواز كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك لو لم تشتمل على الصلوة المأمور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع
فلا وبيانه ان المأمور به هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل مستلزم لوجود الجزء فان
حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المأمور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا يمتنع ان يشغل انسان
منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج في اثناء الصلوة منهياً عنه ضرورة كون ذلك المشتغل جزءاً منه فيكون الشغل مأموراً
به منهياً عنه في حال واحد وما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها
مضادة للخروج المأمور به والامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده على ما يأتي والنهي في العبادات يدل على الفساد واحتج
المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الآخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة
مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت الاعتبارات جاز تعدد النهي عنها باحد تلك الاعتبارات
والامر بها باعتبار الآخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وبطون
الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المكروهة وكما اذا قال السيد
لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يصح مدحه على الخياطة وذمه على الدخول
والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها
ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مأموراً بها لكان الغصب مأموراً به
مع كونه منهياً عنه هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان المنهي هناك انما
هو من امر مفارق للصلوة غير لازمة كنفار البعير عند الصلوة في المعاطن لتعرض السيل عند الصلوة في بطون
الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جواد الطرق تحت الشارع ولا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ان لا يمنع المارة بصلوته في الجادة
وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان
بعض الشارحين ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءاً
من الخياطة لتباين الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهة
ان كان لازماً للصلوة في الامكنة المكروهة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقاً
لم يكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال عصف

سبب الكراهية فانه قد يجتمع فيه الوصفان كالصلوة والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا للكراهية **قال** البحث الخامس الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي فلازم بالعرض وما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا فوت الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه يترك به الحرام ليس حاصلا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطأ فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل على كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات لما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققو الفريقين من المتاخرين وهذا اختيار المصنف واحتج عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه فيدل على منع من الترك ادل لانه اعني الوجوب مركب من الاذن في فعله والمنع في تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر دال على منع من الترك بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشيء للنهي عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا فح لا يكون الضد منهيا عنه فيبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد مرتضى وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده فح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشيء وما ذكروه من جواز الامر بالشيء وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام نعم يدل على كون كل شيء وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع في تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها حالة الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به بماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية

لثبت التنافي بين وجود المأمور به وبين عدمه فالمنافاة بينه وبين اضداده الوجودية
فهي عرضية فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسألة الثانية
في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فقد زعم ان
المباح واجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول
لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه محال احتج الكعبي بان
المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج ان المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد
يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل
بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات
والمحرمات ولهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتأخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد هذه الافعال فيكون
احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حرام اخر واجبة وانتفاء الاحكام
الخمسة ما عدا الوجوب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا وحراما او مندوبا
وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وتأول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج بعض الفقهاء على قولهم بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض
بان ما يأتون به بعد زوال العذر عنهم يكون قضاء لما سبق ويجب به عليهم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه
بذلك وهو يقتضي وجوبه ولانه مقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافاة بين
وجوب الشيء وجواز تركه فلو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين وهو محال ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل
واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ونمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء
لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء
لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول تحصيل الاجماع لما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب
وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض باحتمال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض قال
البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح
ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف للمعنى

الاعم لا يوجد الا باحد القيدين بخصوصه وهما جواز الاخلال كما في الندب وعدمه كما في الوجوب فلا يبقى بدونهما
والجواب ان الناسخ برفع احد القيدين فيبقى الاخر اقول لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب
حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى
جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه الى الاول ومنعه الغزالي والمص اختار هنا مذهب فخر الدين وفي
النهاية مذهب الغزالي واحتج على مختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز
موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتض للوجوب
على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة
كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان
الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب
من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص
مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المط واما الثاني فظاهر واعترض المص في النهاية
من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للوجوب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه
منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب
برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يرفع بالمحتمل قوله بقاء
المقتضي ممنوع لانه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا قلنا المنسوخ انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم
ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الاخير اعني المنع من الترك وقوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم
منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر
فيه هنا النظر الى الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع
علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه وبقي الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق
اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاء الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع
الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر ارتفاعا بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر انه ثابت واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل
جزء من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني الجنس للواجب والمندوب والمباح والمكروه
وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول ممنوع لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو هنا

لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو الحاق
الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في الندب وفي المباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا
ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع
هذا الجنس وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس
يحتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء
في قوله رحمه الله فيبقى الاخر المشترك اي فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما يثبت له ثبوته عند ارتفاع
نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له والحاصل ان التعبير في وجه التجوز هنا اما من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه قال الفصل الرابع في المامور به وفيه مباحث الاول يمتنع
تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما
اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله
تعالى والا لزم ترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
واله وسلم ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين النقيضين ولان المكلف ان وجد حال استواء الداعي
يمتنع منه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف
باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرطه المطابقة ولا امتناع لاحد [illegible]
في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه
لا لمرجح ويعارض بمثله والتكليف بالتصديق من حيثية صدور الاخبار من النبي صلى الله عليه واله وسلم لا ينافي الامر
بالايمان لان الامر [illegible] الجملة ويمتنع تكليف الضدين في الامتناع من المكلفين بالايمان بجواز ورود الاخبار [illegible]
والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يرجح في حقه تعالى واعلم انه لا خلاف للاشاعرة [illegible] بالعقاب
بالله تعالى اقول الغرض من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المامور به والمامور وقدم البحث
عن المامور به على البحث عن المامور لان الامر عليه يجب ذكره من غير احتياج الى قرينة واقتصاره في دلالته على المامور
الى انضمام قرينة كسوق صيغة بالخطاب وذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد
ذكره ولا يدل على المامور الا بقرينة سوقه بالخطاب كما في قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظ الموضوع له
ولو كان [illegible] من [illegible] قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة

الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا فى نفسه كالطيران فى الهواء او ممتنعا كاعدام القديم و
الجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا فى وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعرى تارة
ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه فى الوقوع ومنهم من وافقه فى العدم وفصل الاخرون فقالوا بوقوع
التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالى وصاحب
الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله
تعالى اما الصغرى فهى معلومة بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران
فى الهواء والعاجز بحمل الكواكب عن مواضعها او بجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر ذلك
عنه الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها فى علم الكلام فاى عاقل يرتضى لنفسه تنزيه نفسه
عن هذه الامور لقبحها وينسبها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان الله
تعالى كلف الكافر الذى علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالى باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا
المقدم والملازمة بينة بنفسها الثانى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد بشىء
فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع
صدورها لا من فاعل وانحصاره فى الله تعالى وفى العبد والتالى باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك حال تمكنه من
الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفى الممكن على الاخر
من غير مرجح وهو ممتنع بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح ونقل الكلام الى المرجح فان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان
كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثانى فظاهر الثالث ان
الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبى صلى الله عليه وآله وسلم اى اعتقاد صدقه
فى جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه فيه
وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما ولاستلزام اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه
انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه فى الذى هو نقيض اعتقاد صدقه فيه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف
انما يتوجه على المكلف حال استواء الداعى الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين تكليف
والترك يكون التكليف بما لا يطاق اما على التقدير الاول فلان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به تكليفا بالممتنع

وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني والرابع فيكون واجبا والموجب ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف
باحدهما يكون تكليفا بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان تعلق العلم بعدم الايمان هو بعينه دليل لعدم
الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم فيكون امتناع الايمان المفروض من العدم امتناعا لاحقا به بسبب الفرض
وهو لا ينافي ايمان الامكان الثابت له الذاتي بمعنى انه غير مانع له لان ما بالذات لا يتصور انقلاعه عنها بسبب عارض من
فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفي
قدرة الله تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور
لم يبق لله تعالى قدرة اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل
ان الجائع اذا حضره رغيفان متساويان لا بد ان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان فانه
لا بد ان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا يلزم مما ذكرتم ان الله تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا
وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح
لزم الترجيح من غير مرجح فالجواب لكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فانه
تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عليه السلام به وتكليفه بايمانه لامر ينافي الحيثية فلا تضاد اذ لا
انجر بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عليه السلام اخبر به اما لو ورد ذلك بعد موت ابي لهب كما
قاله بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلام لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي
عليه السلام في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كلما اخبر به عليه السلام
لا يمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو باطل اتفاقا فلم يمتنع تكليف المفتقر في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب
حين اشير له قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها المصنف في هذا الكتاب وتقريرها ان يقال ان الله تعالى اخبر عن قوم
معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تعالى وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان
اتفاقا فيلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله بعدمه
اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا والجواب بما اجاب به عنه بالمنع من لزوم تكليف
الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قابلية التكليف ونقول انما يلزم التكليف بالضدين
ان كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الاخر يجاب بعدم استحالة
ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون

موثراً فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضياً لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفياً واثباتاً مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان المكلف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعده مع ان هذا الوجه منا قض بحق الله تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذا الوجه كما قد بان لك من كونه ملزوماً باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او القدح في حجته على كون العبد غير قادر قال البحث قوله طالب تركه بالايمان من قوله ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان يتعلق بالمكلف لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال البحث الثاني الكفار مخاطبون بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لان عام فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية ومن يفعل ذلك يلق اثاماً وهو يرجع الى ما تقدم وكذا قوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولدخوله تحت النهي فكذا الامر ولانه لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها منه والثاني كذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع بعين القدرة لامكان صدورها منه مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث والمراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الآخرة كما يعاقب على ترك الايمان اقول اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالفهم في ذلك جمهور الحنفية والرازي من الاشاعرة واكثر فقهاء الشافعية ومن الناس من قال بتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفاراً فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الآخرة وهو انهم هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا ومن وافقهم على مختارهم بوجوه ذكر المصنف هنا ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامة بالعبادات كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله واعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني آدم وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد الايمان وايقاع العبادة بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر لمنع من وجود المقتضي فان الآيات الاوليين مطرح لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق

العبادة عليه فانهما ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخشوع وهما موجودان فيهما والاتيان بالاعمال
غير جاريتان على عمومهما كالحج وفتح العين والمعنى المتمكنين من الحج من الآية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء
الزكوة فيه من الآية الثانية فاذن حجية فيهما على المطلب الا بان يكون العام المخصوص ليس حجة الثاني ان الله
تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه ايات الاولى
قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا
نكذب بيوم الدين علل تعذيبهم في سقر بعدة الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل
عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من
سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه
قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمين فقط
سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم في سقر بترك الصلوة والزكوة وانما عللوا بمجموع الاشياء ومنها تكذيبهم بيوم
الدين فلا يلزم من كون المجموع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى
كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والموضع الذي سيق
التي حكي عنهم قد بين الله تعالى كذبهم بها بقوله عقيبه انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بل والثانية
تقوى له لهم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل اطعام
المسكين عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى
جملة الاجزاء من الموجب وفيه نظر فالمقتضى انما يكون مؤثرا لا لكونه جزء المؤثر ومنهم من عكس انما حمل اطعام المسكين على المسلمين الآية
الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل الله العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة
ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على جزء مدعاهم و
انما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه
كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع
ترتبه على كل واحد من افراده الآية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع
ومن جملته الصلوة فيكون منهيا عليه وفيه نظر لا يمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على المجموع ذمه على الكل

على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله
فلا صدّق وعن الثاني بقوله ولا صلّى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذّب وعن الثاني بقوله
وتولّى والله اعلم واما الثاني فظاهر اذ لا معنى للواجب عليهم الا انهم يعاقبون او يلامون على تركها الثالث ان
الكفار يتناولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدّون
على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما تناولهم لكيلا يكونوا
متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى
بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان المامور وفيه
نظر لما يمنع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة
بسبب النهي للمصلحة الحاصلة بسبب الامتثال للاوامر ممنوع احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكان اما ان يجب
حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها وظاهرة واما بطلان الاول
فلان الصلوة الشرعية ممتنعة عنه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف ثم بالمحال
واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالايمان ولقوله عليه السلام الاسلام يجبّ ما قبله والجواب المنع
من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر بمعنى انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بالاداء
بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان تقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مخاطب
بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حال الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد
بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم
سقوط القضاء بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب
الشارع اما ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان في حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني
لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك المحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الرافعة
للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة
من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه
شرطها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها واذا امتنع امتنع والحق في
الجواب ان نمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء الوقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل [illegible]

بل هو مسقط للقضاء لانها العبادة فوات وقتها ان كانت مما يقتضي والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء
وهو غير مسلم واعلم ان المعتزلة اجابوا بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه لازما
للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث
ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات
فانه ممكن اذ لا يحتاج فيها الى نية فتعين القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى
وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني
ان هذا الفرق باطل لانه ان عني بتمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان
بالاوامر كذلك وان عني تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الاوامر
المنهيات بالامتثال فيجري ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان والامر في هذه الحيثية ممكن فيبطل
الفرق قال البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه
والا لكان اما مكلفا بالاتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الاتي به تمام ما كلف به [illegible]
بادخال الماهية في الوجود ثبت المطلوب ولا يلزم اقتضاء الامر التكرار لاحتياج [illegible] اتمام الحج الفاسد [illegible]
بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات على وجهه اقول المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه
المطلوب مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا
في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه
الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه
المامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو ممتنع واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون
من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا عليه وحينئذ لم يكن الماتي به اولا تمام المامور به بل بعضه وقد فرضنا
تمام المامور به هذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود
فعلى هذا ثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا
للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيه نظر لجواز ان يكون الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به معلوما بدليل على ان الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمامور به هو معنى الاجزاء الثاني دون الاول ولهذا قال المص في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان

ولم يقل بالاتيان بالماموربه لكون الباء موضوعة للسببية لا مع المصاحبة احتج الخصم بان الاتيان بالمامور به
لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد
مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير آت
بالحج المامور به اولا على وجهه ولا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد
من الامر الثاني **قال البحث الرابع** قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور واذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن عهدة
التكليف لعدم تعرضه بوقت دون اخر واما المقيد بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا ذلك الوقت
لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب الفعل فيما بعده ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه **اقول** لما
فرغ عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا في
ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاءه ام لا وهذه المسألة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت
كقوله صل وصم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول او لا خلاف
به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن
العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا
بدليل منفصل قال فخر الدين منشأ الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت
ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان
قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فصارت المسألة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم
لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة واما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن
او الالتزام وهو الظاهر فلا والصورة الثانية ان يكون الامر مقيدا بوقت كقوله صم وصل يوم الجمعة ولم يفعل فيه حتى انسلخ ذلك اليوم فهل يقتضي
ايقاعه في غيره قال محقق الاصوليين لا وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول
ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي او اثبات اما الاول فظ واما الثاني فلان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة
اللهم الا ان يصير معنى قولنا افعل يوم الجمعة او لا فيما بعده ولكنه يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب
الفعل فيما بعد يوم الجمعة وليس بمجرد طلب الفعل يوم الجمعة بان يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة
وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم والثاني
ان الامر المؤقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان الخ

ديانة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره
ومع لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الامر المقيد بالوقت
امر بالفعل المطلق والواقع في ذلك واذا فات الثاني لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد و
ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فلان الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما
لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله فكذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان ايجاب
المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق دليل
الوجوب واما الثاني فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان
ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد ان يكون لمصلحة في ذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير
مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد اخر لم يبق تلك المصلحة فلم يبق الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف الدين المؤجل فانه
جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض ايصاله الى صاحبه واجله تمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يتقيد بالاجل بل
الى الذي بعده قال المصنف الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم
وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لقوله عم مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع سنين اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في المطلوب بالامر بالكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية
الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن
الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على
الخاص بشيء من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لكون القرينة
عليه وقال الاخرون المط بالامر الكلي احد جزئياته لان المشترك بينها امر كلي لا تصور لوجوده عينا فيستحيل
تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل واجيب بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت
جزئياته عينا وكونه لا يوجد الا مشخصا لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المط احد الجزئيات
ان المط واحد معين منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا الغير معين كان كليا فيتحقق ما نازعوا فيه المسئلة
الثانية ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء مذهب المحققون اليه خلافا لقوم احتج الاولون
اذ لو كان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا والدليل عليه

من الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر البالغين ان يامروا
صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا
امرا لنفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الاخرون بان
ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره قل لفلان افعل الفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة الحال وهي كون الوزير
مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر **قال البحث السادس المندوب غير مامور به** لان الامر للوجوب كما بينا وهو
الندب نعم هو تكليف والاباحة ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب بالنهي كف النفس
عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري **اقول في هذا البحث مسائل الاولى** ذهب
المحققون الى ان المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة
في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء الواحد
وانه محال الثانية هل هو تكليف قال الاستاذ ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب للثواب فان
فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من
الفعل وقال الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد قول الاستاذ بانه يلزم
كون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من غير الطلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي
فوات الثواب المترتب عليه وهو باطل اتفاقا الثالثة زعم الاستاذ ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون
لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح لجانب المطلوب على الاخر ولا ترجيح لجانب المطلوب
على الاخر ولا ترجيح لاحد الطرفين في المباح على الاخر احتج الاستاذ بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا
والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الرابعة ذهب الاشعري
الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه
واختار المصنف هنا الاول واحتج عليه بما احتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون
مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم
الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب
به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع
وهو لم يخطر بباله فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف بما ذكر لامتناع مدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب ا

ان العقلاء انما يحكمون على ما يكون مقدورا والعدم المطلق ليس مقدورا على ما تقدم فيكون لامتناع
احراز وجوده وهو فعل الضد الخامسة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال
مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والحنفي من الاشاعرة الى الاول واطبق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين
ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكل ما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم
فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه لانه
غير مكلف به حينئذ الاشعري انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه لامتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل
اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان حدوث الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فليفرض وقوعه فيه
من غير لزوم المحال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع والجواب
المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان الفعل
اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض كذلك هذا خلف ولا يلزم تحقق التكليف
بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به تكليف بما لا يطاق
وانما يلزم ذلك لو كان تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان تكليفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان
الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من
حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل قال الفصل الخامس في المامور وفيه مباحث الاول
المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه احتج الاشعري بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول عليه السلام
والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول عليه السلام بل الرسول اخبر ان كل من يأتي الى يوم القيمة فيكلفه الله تعالى بما جاء
ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم المحذور اقول اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر على المعدوم وخالف
الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين مامورون بالازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين والعقل يشهد بان ذلك محال
فان قبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عد عند العقلاء سفيها والله
منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده واصالة عدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم
واحتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع كوننا معدومين حالة امره بان الشناعة انما يتوجه
علينا لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يتعلق بوجوده في الحال بان يصير
الذي يوجد فيما بعد مامورا به حالا لا بانه المعقول والجواب المنع من كوننا مامورين بامر الرسول عليه السلام بل تكليفنا

بالشريعة وامرنا بما من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرائط التكليف فالنبي صلى الله عليه وآله اخبر من تقدم الذي
بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله تعالى يكلفه بما كلفكم به وليس هذا امرا للمعدوم حتى
يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم وبين بل للموجودين الحاضرين عند الفاهمين خطابه ولا خلاف
لهم من الشارعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها وعبثا معللا بمجرد كونه امر المعدوم والا لما
تحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان **قال** البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل
ليس مأمورا لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم والتكليف به حال عدمه تكليف لا يطاق
احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الآمر
ولان الغرامة تجب على المجنون والصبي ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر
وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية النهي **اقول** اتفق العقلاء على ان التكليف
مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه يجري مجرى خطاب البهيمة
سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واستدل المص على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء
التكليف عن هؤلاء الثلثة والمدعى اعم من ذلك وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى
عليه وغيرهما قلت لا نسلم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن
غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق
ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي فلان المامور مشروط بعلمه بالضرورة اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا
عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام الله تعالى على علمه وهو خلاف
الاتفاق ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وامتناع
ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر فح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه
الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وحده فالمامور بها ان كان عارفا لزم تحصيل
الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن له عارفا امتنع منه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة
معرفة الامر من دون معرفة الآمر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم
الثاني لو كان التكليف مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والنائم والمجنون والذاهل ضمان ما اتلفوه والتالي باطل

بانهم غير مامورين بما تلفوه وذلك لاجل التقرب وكذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة
وذلك مؤذن بتكليفهم م الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره
غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر
فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر
ليس امرا بمعرفة الله بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر لا يتوقف عليه معرفة الوحدانية ولنفس وحدانيته تعالى معلوم من المكلفين
بجهة التصديق والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من
الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم ليس في ذلك تكليفا لهم بل هو من
باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم
للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو
المثمل ويؤيده قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي حتى يكمل فيكم الفهم والفطنة وقيل الآية وردت قبل تحريم الشرب والمراد
منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك ولفظة حتى على التاويل
الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي قال البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل
على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات ويخرج
عنه شيئا اي الاخطار المعرفة الموجب لارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على منعه
لان الصوم عند شرطه بقائه فاذا علم موته استحال الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على
مصلحة توطين النفس الى الفعل فيثاب فقد يكون التوطين لطفا في الاخرة ونافعا في الدنيا بان يمنع من الفساد
والاصح ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما ويتفرع
على ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل المسقط من الاغماء او الجنون او الحيض او الموت ولا خلاف في جواز
التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه اقول اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا في المكره على
فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه مجوزو التكليف بما لا يطاق ومنعه آخرون واما المانعون منه فقالوا لو لم يبلغ
الاكراه الى حد الالجاء امتنع تكليفه به لان الفعل يصير واجب الوقوع وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا او
عدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما اما العدم فلانه على احد الطرفين ثم تكليفه باحدهما تكليف

بالايطاق ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لامتناع
حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب المجازات اليها وهو عدم المؤاخذة
ورفع المؤاخذة على الفعل ملزوم لرفع التكليف به وهو انما يدل على
عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته الثانية يجب على المأمور ان يقصد ايقاع الفعل المأمور به على وجه الطاعة
للامر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص
الا بذلك وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور
امران احدهما النظر المعرّف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه فلا يكون مأمورا به
الا بعد اتيانه به وهذا الاتفاق على راي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا
عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة المأمور ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة
الامر المشروط ايضا لا بد ان يكون متعلقه وهو الفعل المأمور به متحققا للشرط وهل يصح توجه الامر الى المأمور مع علم الآمر بعدم
شرطه كامره تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته او جنونه في الغد او قبله منعت المعتزلة كافة منه وجوّزه القاضي
ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في جوازه من غير العالم بنفي الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع
جهله بموته قبله حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمأمور به فلا شيء من
الفعل مع عدم شرطه بمأمور به اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو كان مأمورا به لزم تكليف ما لا يطاق
وهو محال لما تقدم وبانه لو صح لصح مع علم المأمور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم فلا فرق
لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال في الميت حال موته افعل لكن لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط
التكليف مع علم الآمر انه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان
المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في المعاد وزاجرا في الدنيا لكون ازدجاره عن
المعاصي المنافية واعراضه عن طرق الفساد حاصلا ولانه يحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر يخبرها عليه مع عزمه
نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكّلتك على بيع عبدي مع عزمه على عزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
وامتحانه في امر العبد والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من فعل المأمور به فقد يحسن لمصالح تنشأ من نفس
توجهه الى المأمور وهذا ايضا الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه
اعني الفعل المأمور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا وعن الثاني بمنع الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع

وهو انتفاء ما ذكرناه من الفسق لتأكد على تقدير علم المأمور بعدم
الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن من
الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المأمور ارادة الآمر الفعل المأمور به منه والواقع خلافه ولانحصار الأمر لو كان نفسه
لا لمتعلقه لم يبق في الامر دلالة على الامر بما لم يتم الا به ولا على النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا وما ذكروه من
المثالين لو سلم حسنهما لكان وجه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على
ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما اسقط فرض الصوم عنه من الاغماء
والجنون والحيض والموت ونحوها ومن قال بالاول قال لا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية
واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني اوجبها لاقدامه على افساد صوم مأمور به قبل طريان المانع منه قال البحث
الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المأمور به بخلق
القدرة والآلة والعلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وعلمه تعالى بانه
سيفعل به او يقصد الله تعالى بالتكليف الايصال الى الثواب لان يكون تعريضا [illegible] من التكليف [illegible] المنافع وانما يتم بما
تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله وجب عليه كالنظر
والعقل وان كان من فعل العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تحصيلهما لكن يجب ان يلزمه فعلهما وان كان مما يصح استناده
اليه تعالى والى العبد بخلق كثير من العلوم والالام اذا ان يفعله الله تعالى وان يلزمه بفعله اما الفعل فشرطه الامكان وصحته
من المكلف اذ لا تأثير لصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار وان يكون حسنا
وان يحصل له صفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط في الواجب زائدا على الحسن وجه يقتضيه وجوبه اذ الاوجه بخصوصه يقتضي ايجابه
[illegible] تحسين القبيح وتقبيح الحسن لينافي الوجوب كما انه لا يجب ايجابا والا فيشترط تقدمه عليه وقت والفعل بحيث يتم الغرض من الامر به
والتقدم من الامر على دخول الفعل وقت ثمرته فيه ويبعث عليه بما زاد على ذلك من المتقدم [illegible] وهل يشترط تمكين المكلف
من الفعل وازاحة علته من حين الامر لا لتقدم الى حين الفعل الحق عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين
فيصح [illegible] اذا علم الله تعالى انه سيمكن الى الحاجة اقول لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار هنا
الى شرائط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر فيه اركان ثلثة
امر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شرط حسنه الى نفسه وكان امر هذه الاركان الثلثة ولم يشار الى كل واحد من
هذه الاقسام الثلاثة الاول ما يرجع الى الامر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المأمور من الفعل

المامور به بان يتعلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثال اليها من العلوم وغيرها وكون الفعل المامور
به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم
انه سيفعله بان امتثل ولم يحبط طاعته بكفر وان يقصد الله تعالى ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف
تعريضا للاستحقاق في المعلوم بالثواب اذ الغرض من التكليف كما هو المقرر يعني للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني
عائد الى الفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره رحمه الله انما يعتبر في امر الله تعالى وهو المقصود بالبحث هنا
اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر فطنة بحسن الفعل المامور به وتمكين المامور منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره الثاني
ما يتعلق بالمامور يعني المكلف به وشرط حسنه كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف
عليه تمكنه من ذلك الفعل غير فعل تحت قدرته وجب على الله تعالى فعله كالقدرة والعقل والالات وان كان داخلا تحت قدرته
كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى فعلهما لكن يجب ان يلزمه فعلهما ان كان ايجاب الفعل المامور به مطلقا
بحيث تحصل المعرفة من وجوب الاتيان بالواجب المطلق لا به وان كان مما يحصل من الله تعالى ومن العبد معا ككثير من العلوم
والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعلها ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على
ان الله تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا لما كان هذا التقسيم وما يعد له واحدا
وذلك باطل لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس لعدم قدرته تعالى عليهما
بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة
وعدم صحة الفعل منه تعالى غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرط حسنه
ان يكون ممكنا في نفسه وان يمكن حصوله من المامور به ولا يكفي الاول وحده اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني
حصوله من المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه يجوز
الى من لا يصح منه فعله قدرته جاز تكليف المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي الثاني ايضا صحته من المامور به مطلقا
بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فانه لا الجاء في التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد
على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاصه بما عدا الفعل الذي
يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لم يحسن ايجابه كما يقبح ايجاب القبيح ولهذا الواجب كفران نعمه لم يقتض ذلك
الكفران ايجابه واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسب بل ما هو اعم
من ذلك بحيث يندرج فيه الندب بما ذكره في الدليل على اشتراطه كون الوجه مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على

كون المتقدم وصفا او وصف نفسه بنيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون مقدما على الفعل
بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام
بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والحجة ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتنبيها للمكلف
بما يكلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل
بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة على المصلحة صلة التي
في الامر بعدي وهل يشترط تمكن المامور من الفعل وازاحة علله منذ توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا
تضمن ذلك الامر مصلحة للامر او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت
اخر اذا علم الله تعالى انه يمكنه منه حال الحاجة اليه عند حضور ذلك الوقت الاخر **قال الفصل السادس في النهي** وفيه
مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلنا في الامر لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي
اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما
الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وقولنا
على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وقولنا على جهة الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء ويلزم
من هذا التعريف كون اترك الفعل الفلاني مستعليا نهيا ولا تترك كذا غير نهي واما الثاني ففيه مباحث الاول انه
دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
الا بالحق والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا
منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطانا والياس مثل ولا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لنا قلناه
في ان الامر للوجوب فانه لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم اعني
المانع من النقيض لما كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص
مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده
لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا وكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء
بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الله تعالى

الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد
من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر
بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه عليه السلام
مقتضيا التحريم بدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المص كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على
الطلب الجازم قال ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل وقول السيد لا تشرب الخمر لا يقتضيه ويصح تقييده
بالدوام وعدمه من غير تكرار ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق
بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ولا دلالة
لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور اقول اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فذهب الاكثر
اليه ومنعه الاقل وهو اختيار المص هنا واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة
كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء الفلاني اي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشرب الخمر في هذا الوقت
وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الآخر والا لزم الاشتراك
في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في قدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده
بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقال
لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك ولا تشرب اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب ولا يفيد هذا
الكلام تكرارا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة
الواحدة نقضا واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك
من المنهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار اذ لو ادخل فردا واحدا
من افرادها هنا ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منتهيا عن
المنهي والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية
في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية
في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو تقييده بالدوام وتقييده بعدم الدوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والحق عند الشيعة انه
للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن ولان العلماء لم يزالوا يستدلوا بمجرد النهي على
تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا

وانما ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا منه كما تقدم في
باب الامر قال البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الآتي بالعبادة المنهي عنها
غير آت بالمأمور به لاستحالة كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد
في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه
والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلانه مسكوت عنه في المنصوص ولا ياتي مثله في العبادات
لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد لا يدل على الصحة
فيهما لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك اقول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا
وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو اختيار فخر الدين والمصنف
واحتج على المقام الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات بان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به فيكون باقيا في عهدة
التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المأمور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين هما فعله وتركه
وانتج فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به واما الثاني فلانه تارك للمأمور به وتارك المأمور به عاص وكل عاص
مستحق العقاب على ما تقدم وفيه نظر فان اراد بقوله ان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به انه ما اتى بشيء امر به منعنا ذلك لاحتمال كونه غير
مأمور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا لم يات به
قوله تارك المأمور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المأمور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه
غير آت بالمأمور به اما فخر الدين فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان
بالآخر فهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به نعم لو كان بين المأمور به والمنهي عنه
منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المأمور به جزءا من المنهي
عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على
ترك المأمور وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان
تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم قال الآتي بالمنهي عنه
عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ذكر شيء من المقدمات المذكورة والحق ان يقال
المراد بالفساد في العبادات كونها غير موافقة للشريعة ونقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير
موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض الخصم بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه

سببا للخروج عن عهدة الامر الثاني فيتناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب
بانه اذا اتيت بالمامور به يتحقق الطلب كما كان وجب الاتيان به ولا يتحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر لمنع من تعلق الطلب
ويتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به في اسقاط الفرض فان قلت المامور به لا بد من
اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي عنه والا لتساويا وكونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح
يستحيل قيامه مقامه في سقوط الامر به قلت لا نم ويجوز وجود تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه
على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها
فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة فان
بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء
بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه
بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه
واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور النهي مثلا لو كان
عن البيع فسادا بمعنى عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد احتججتم بدلالته على الفساد
لانا نقول لا نسلم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه
شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات فهو عدم ترتب اثره عليه مطلقا فان النهي لا يدل عليه
مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او
للازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل ثم ذهب القائلون بعدم دلالة
النهي على الفساد واختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق جمهور
من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو دل النهي على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما تسمية ما وقع الاتفاق
على عدم صحته كصلاة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف
المدلول عن دليله والتالي بقسميه بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق مثل قوله
عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عليه السلام عن باقي الصور المذكورة
فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة ولكن ابطال كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا

لصحة المنهي عنه ولا لملزومه احتجاجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من
الشارع على ما وضعه له والغاء غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي وكالنهي عن صلوة الحائض وبيع الابق
وكذا الباقي لان الالفاظ في الصور المذكورة قد نقلت الى ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن تحققه اولا والثاني باطل والا لما
صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر
فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب والجواب النقض بما ذكرناه من الصور
المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضائها لكم صحتها سلمنا ولكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل
لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية
وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نسلم كونها ممكنة ولا نسلم تناول النهي لها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق شرعا
على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما
ونمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله
على المعنى مخالف للاصل قال البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القول بنفي
الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه من الجميع امتنع قبح الجميع
والا كان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على آخر فالخارج من الدار
المغصوبة ان قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم شيء آخر
وكذا الآخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الآخر على سبيل
التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا الا لتقدير قبح احدهما عند عدم الآخر وهذا يصح في المختلفين
دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الآخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه اقول المكلف اذا
امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من نفى بقاء الاكوان فان الباقي مستغن عن المؤثر
وانما اشترط استغناء الباقي لانه لولاه لكان المستلقي فاعلا للسكون فيها اي في الاعضاء فلم يكن خاليا عن الفعل ولو قلنا ان السكون
فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه اقرب الى الخلو عن
الفعل ولهذا جعله الشارع لمن تعجز عن الصلوة لان هذا الحكم مختص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لا
النائم مثلا لانه ربما يتحرك في المنام حال نومه وقت ما على هذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع
اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا كان معذورا في فعل منها

لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن توجيه [illegible] عنهما
ابهم من في ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الآخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب
وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا غير متوقف على شرط فيستقبح عند كل
وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الشيء او بوجوده او بالعكس وقد يكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فحينئذ
النهي يقتضي طلب عدم ذلك الاخر او وجوده وكذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه منفردا فان النهي
عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة
عند نكاح الاخرى فتحريم كل منهما عند وجود الاخر هو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم
الاخر او عند وجوده انما يصح في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما واما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في
صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة الجمع بين
الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المص الى ذلك بقوله وربما
لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان النهي حينئذ يكون مستحيلة
لتوقفهما على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجيه النهي اليهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء
المفسدة عند عدم الاخر ان يكون للمفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجرد اقترانه به والا لتناول تلك
المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده

قال المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول في الالفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت الواحد والاثنين او
الجماعة واسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز [illegible] بينهما وفرق بينه وبين المطلق
لان المطلق دال على الماهية من حيث هي لا يفيد وحدة ولا تعددا والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها و
العموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الجدب والخصب والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن

اقول لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون
العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه ثم هذا البحث قد
اشتمل على مسائل ثلثة الاولى في تعريفه واعلم ان المص عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه
هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني

وخرج بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت الواحد كرجل والاثنين
كرجلين او الجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا
رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة
لآحادها وخرج بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء
او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليست
بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا
عند من يجوز استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج ايضا الجمع المنكر
بتعدده فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض عليه المص في النهاية بان اللفظ
المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له من جزئيات المعاني وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد
من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا
لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير
عن خروج اللفظ المشترك لما اذا كان عاما من حد العام لا انه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان لفظ
الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار وكان عاما ذلك المعنى مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا
لانه غير شامل لجزئيات الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول
فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا
قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان المراد اخراجه من العموم لقال فان تناوله
لمفهوميه لا يقتضي عمومه وايضا القيد الاخير من التعريف لا بد ان يكون مخصصا له بحيث يكون الحد
اخص منه بدونه وهذا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد
واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المركبات
لا جزئيات لها لانحصار مفهوم الاجزاء فهذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء
والباء في قوله بحسب وضع واحد متعلق بقوله ما يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان
لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهو مع قطع النظر عما فاتها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث
هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبة عنها شيئا من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد

من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران
الكثرة بها يكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا في العوارض اذا تقرر هذا فاعلم ان
اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اسم مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها مطلق كالانسان الدال
عليها وباعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا ينحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال
وهو في الحقيقة معدودة والعدد عارضة وبالكثرة غير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة
معينة فهو النكرة كالرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والاعم فالمطلق اعم من العام لكون مدلول
الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين
النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية المسألة الثالثة في معروض العموم
اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون
كالسيد المرتضى ره وابو الحسين البصري والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في شيء
من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان
التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني
لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتموه من المثال بزيد وعمرو
ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد سلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة
لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالمشترك احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني
اطلاقا ظاهرا شايعا كقوله عم المطر وعمهم العدل وعم الخصب ومطر عام وخير عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك
بينهما لا يتحقق ذلك السبق قال البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان يتناول العقلاء وغيرهم
مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة او يختص العقلاء كمن في المجازاة والاستفهام او غيرهم كما ومتى في الزمان وحيث
واين وقد يفتقر في الدلالة على الاستغراق على انضمام لفظ آخر كلام الجنس مع الجمع او الاضافة كعبيدي
وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد
المرتضى من دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم

ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان من حيث اللغة مشتركا لما حسن الاستفهام

قبل السؤال عن كل فرد فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان

على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة وكذا جميع والنكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ونقيض

كلي احتج السيد على الاشتراك بحسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عموم كل ما ادعينا

عمومه والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يمكن الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لا لاجل كون اللفظ

مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز **اقول** اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع

في اللغة العربية فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة

وان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب آخرون

الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما

انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا

اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم موجود والمانع منه

مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظاهر فان العموم معنى تشتد الحاجة الى

التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع اللفظ بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم

فكان باعثا عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند تحقق القدرة والداعي

وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم لغة فهو كما ادعي فنقول

بعد بيان اقسامها واعلم ان الالفاظ المفيدة للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادتها اياه على انضمام لفظ آخر اليه او يتوقف

والاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل

جميع واي في الاستفهام والمجازات كقولك اي عبد رأيت واي ثوب لبست واي عبيدي اكرمك فهو حر واي ثوب

اعجبك فخذه والثاني كمن في المجازات والاستفهام نحو من يتوكل على الله فهو حسبه ونحوه من اقسامها والثالث

اما ان يتناول جميع ما عدا العقلاء كلفظة ما في قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا او

يختص ببعضها كلفظة متى في الزمان كقولك متى جئتني اكرمتك وقول الشاعر متى تأته تعشو

الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظة اين فيعم المكان كقولك اين تذهب اذهب وبعض العلماء الحق بهما اي واما الثاني فهو

المحتاج في افادته العموم الى اقتران لفظ آخر به كالجمع المحلى باللام لا يفيد العموم الا بانضمام اللام الجنسي اليه كالفقهاء وبالاضافة كالنكرة

أو بإضافة كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم عند دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار فاعلم أن العموم
كما يستفاد من اللغة كذا يستفاد من غيرها وهو إما العرف مثل حرمت عليكم أمهاتكم فإنه يفيد عرفا تحريم سائر
الأنواع الاستمتاعات وأما العقل فهو ثلاثة أن يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في
جميع صور وجود العلة عند من يجيز العمل بالقياس مطلقا أو بهذا النوع وهو منصوص العلة [illegible] الثاني
أن يكون الحكم مستفادا من سؤال السائل مثل أن يسئل عليه السلام عمن أفطر في نهار رمضان فيقول عليه السلام كفر
فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله
عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فإنه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة إذا تقرر هذا فنقول إن الدليل على أن من في
الاستفهام للعموم أن نقول لو لم يكن للعموم خاصة لكانت إما للخصوص خاصة أو لهما معا على سبيل الاشتراك أو لا
لواحد منهما والثاني بأقسامه باطل فكذا المقدم أما الملازمة فظاهر وأما بطلان كونها للخصوص وحده فلأنه لو كان كذلك
لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل قطعا فإن من قال لآخر من عندك يحسن أن يجيبه
بذكر كل واحد من العقلاء وأما بطلان كونها مشتركة بينهما فلأنه لو كان كذلك لما حسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من
مراتب الخصوص فإذا قيل من عندك تقول من الرجال أو من النساء فإن قيل من الرجال تقول من العرب أو العجم فإذا قيل
من العرب تقول من ربيعة أو مضر وهلم جرا ومن المعلوم أن ذلك مستقبح عند أهل اللسان وإنما قلنا أنه لا بد من الاستفهام
عن كل مرتبة لأن القائل بكونها موضوعة للخصوص وحده أو له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة
واحدة من مراتب الخصوص وأما الأخير وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالإجماع وفيه نظر لاحتمال
كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ويمنع الإجماع على عدمه وأما كونها للعموم في المجازات أيضا
فلأن السيد إذا قال لعبده من دخل داري فأكرمه حسن إكرام كل داخل حتى أنه لو أهمل إكرام بعض الداخلين استحق
اللوم والذم وذلك دليل كونه للعموم خاصة إذ لو كان للخصوص وحده لما حسن إكرام كل داخل وكذا لو كان
مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه إكرام جميع الداخلين إلا بعد أن يستفهم له ويظهر له أن المراد العموم وكذا يبطل أن يكون
موضوعا لا لواحد منهما للإجماع على فساده وأيضا فإنه يحسن استثناء كل واحد من أصناف العقلاء منه مثل قوله
من دخل داري فأكرمه إلا الجهال وإلا الظالمين وهلم جرا والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما يأتي و
إنما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على أن ما في الاستفهام والمجازات
للعموم ولفظة كل للعموم لأنها نقيض بعض ولهذا تنافى قولنا قام كل إنسان ما قام كل إنسان في الإثبات [illegible] لاستعمال كل منهما في

تكذيب الآخر فلو كان اللغة ولا لزم النقل المخالف للأصل ثم الملازمة فلأن التناقض لا يتحقق إلا إذا كان الحكم
مفيدا للعموم لأن السلب عن الكل والإيجاب للبعض لا تنافي في البعض وأجمع أهل اللغة بأن تناقض القولين المذكورين كلي وتوقف
على كون كل للعموم فإنه على تقدير كونه للخصوص يكون إيجابا جزئيا سلبه سلبا كليا كما في قولنا واحد من الناس كاتب
وليس ولا واحد من الناس بكاتب فيكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فإن ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا والاستعمال أهل اللغة إياه
في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من أمثالهم وليس موضوعا للبعض وهو ظاهر لكون
نقيضه وهو كل مفيد للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم إلا أن تواردهما في الإيجاب على شيء
إنما يعلم إذا كان أحدهما كليا لعدم دلالة أحدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على أن لفظة جميع للعموم
وأما النكرة المنفية فلأنها نقيض المثبتة إذ قولنا في الدار رجل تناقض قولنا لا رجل في الدار وهو أول دليل على
العموم وفاقا فيكون النافي حال العموم وإلا لما تناقضا لأن إيجاب الجزئي إنما يناقضه السلب الكلي احتج القائل بالاشتراك
على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما
تقدم وبأنه يحسن من السامع أن يستفهم من اللافظ إرادة كل واحدة من هذه الصيغ هل هي للعموم أو غيره وذلك
يمنع من كونه حقيقة في أحدهما خاصة إذ لو كانت حقيقة في أحدهما لتبادر فهمه فما كان للفهم بعد ذلك
معنى وأجاب المصنف عن ذلك بالمعارضة والنقض أما الأول فإن كل واحد من الصيغ المذكورة للعموم يصح أن يستثنى
أي يخرج منه كل فرد من الأفراد التي يصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك
يستلزم العموم وأما الثاني فالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لأنه موجود مع المجاز أيضا ويكون أعم منهما ولا دلالة
للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لأنه قد يراد لتحقق إرادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء
الاشتراك وعدم الاحتمال في اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن أن يقال ضربت القاضي بنفسه أو ضربت غلامه
الاستفهام لا يحسن إلا عند كون اللفظ مشتركا كالمحصور الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام المحتملة إذ القائل
اللفظ موضوع للعموم والخصوص لم يقل أنه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب أن يستفهم أولا هل المراد العموم
أو الخصوص فإن قال الخصوص سأل عن كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق قال البحث الثالث في مسائل الخلاف
فمنها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم تأكيده بكل ونعته بالجمع وعدم تأكيده بأجمع
وعدم وصفه به وقولهم أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى إن الإنسان
لفي خسر إلا الذين آمنوا أقول اختلف في المفرد المعرف بلام الجنس كالإنسان والفرس هل هو للعموم أم لا فذهب

ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتأخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا انه لو كان
للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر
للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة شايع وبالخصوص مع تحقق قرينة
دالة عليه كما هو في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع اخباز العالم وشرب مياه البحار والانهار
والعيون معلوم لكل احد عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تأكيده بالجمع
والتالي باطل فانه لا يقال جاء الفقيه انفسهم وكذا العالم اجمعهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان
للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل لانه لا يحسن ان يقال جاء الفقيه العلماء والفضلاء واعترضنا باستناد
عدم جواز تأكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التأكيد والوصف وفيه نظر
فان التأكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء
بل الفاضل ولو سمينا جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل
احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا فاستثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه
لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رأيت الرجل الا المؤمنين
ولكن العقل لما لزم جميع افراد الانسان المؤمنين جاز الاستثناء المذكور **قال** ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا للجبائي لصدق جاءني
رجال ثلثة او اربعة او خمسة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق لغة بين صيغتي الجمع والتثنية و
امتناع نعت احدهما بما ينعت به الاخر واختلفوا فيهما في المعنى احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم
مستمعون فان كان له اخوة ولقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المحكوم له كما ان الاستماع
لموسى وهارون وفرعون وحجب الام بالاخوين مستفاد من السنة ولا مانع في الاية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة
اقول ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان
للعموم لما صح نعته بما لا يقبل العموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول
وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة او اربعة او خمسة وهكذا وايضا فانه
يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة ومورد
التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فالمنع من [illegible] النعت للمنعوت

في الشمول ولفظ الواحد ليس كذلك فان النعت انما يتصل به في طلب التخصيص كما في المركبات التقييدية و
لو كان مساويا للمنفي في الشمول لما افاد تخصيصا واما الثاني فلان التقسيم يتوقف على صحة ترديد المورد كلا [illegible]
بين جميع الاجزاء المرددة بينها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم
انه اختلف في ان اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفعلوا فذهب المحققون الى انه ثلثة
اختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي
ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي انه اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختاره المصنف احتج الاول
عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفعلوا وفي التثنية رجلان وفعلا ولو كان لفظ الجمع
صادقا على التثنية لما كان هذا الفرق بحسبه ولانه لو صدق على الاثنين لفظ الجمع يصح وصفه به بحيث يقال الرجلان
العالمون والزيدان الفاضلون فبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا
على التثنية لم يكن بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نسلم انتفاء معنى الفرق
على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي ثبوت الفرق بين الصيغتين صدق صيغة الجمع لما زاد على الاثنين
وعدم صدق الصيغة التثنية له مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقيل عليهما ان الصفة تتبع اللفظ في
لفظ الافراد والجمع [illegible] احتج الثاني بقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم
وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في لحكمهم راجع الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا
بآياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عائدة الى موسى وهرون فاتى بضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن
اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع
ان الحجب يتحقق بالاخوين اجماعا فلولا تناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو
الحاكم والى المفعول وهو المقضي له فكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم
عائدة الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الآية المذكورة وروي
فيما نقل عنه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون للام الثلث اجمعين وعن الرابع ان المراد به ادراك
فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع بحسب اللغة للاجتماع المتحقق
بالاثنين فصاعدا بل في لفظ الجمع لغة كرجال مثلا قال ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي

دخل على نكرة فيعم وقيل انه ليس للعموم لان الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق
ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع مساواتهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم
فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في
الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل المنع والا لم يصدق مطلقا و
ذا المساواة مضافة والاقرب الى الاتباع في ذلك العرف اقول اختلفوا في ان نفي الاستواء كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر الفقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه
يقتضي ان لا يتساويا في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمعم وفائدة الخلاف تظهر في القصاص
من المسلم فعند الشافعية لا يتحقق لان الساوي المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون ان الجملة
نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم والثاني فالمساواة المنفية اما ان تحمل على مطلق
المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم
لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه
ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل
على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما
بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم
فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما
في بعض الوجوه كان سلبا عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم والا
لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما
متساويان لان كل مفهومين لا بد ان يتساويا في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب
سلب المساواة عن اي مفهومين فرضا والتالي باطل للاية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق
من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الملازمة
لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امر لجواز اشتراط الصدق
عليهما بتساويهما في امور متعددة ظاهرة لا يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق
المساواة على شيئين تساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد ان

تمايز احدهما عن الاخر ويخالفه بامر ما وبه تعينه وتشخصه الا لكانا واحدا لان التعدد فرع التمييز
ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو باطل فلا يبقى لذكر ما سلب عنهما المساواة
في الآيات المذكورة فائدة وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة المتوهم فيه
ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي
في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على
الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين التساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى
كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب صدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم
صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء
الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر **قال** ومنها الخطاب المختص بالنبي صلى
الله عليه واله وسلم مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج البعض
ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على الحكم العام بتصدير اسم الكبير والجواب انها عرفية واراده الجميع
من ذلك غير ثابت بالعرف **اقول** الخطاب المفرد بالرسول صلى الله عليه واله وسلم مثل يا ايها النبي وقوله
يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا لا يعم امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد
بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص
بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا اوامر السيد بعض عبيده لا يتناول الخطاب غيره
لغير ذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعد
الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح
التي يختلف فيها الاشخاص ح يجوز كون المامور به مصلحة للنبي صلى الله عليه واله وسلم ومفسدة لغيره
ولانه لو كان الخطاب الوارد عليه عليه السلام متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير من حكم الخطاب تخصيصا لانه ح يكون
اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين هؤلاء
يعني المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذه اللفظة فهو جهالة
وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تع وما آتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن هذه
المسألة لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المختص بالنبي صلى الله عليه واله وسلم بل بالدليل الاخر

وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون
امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو ولعادة اهل اللغة امر لاتباعه وكذا يعد كاشفا
بان الامير فتح البلد الفلاني او اخذ البلد الفلاني والجواب المنع من كون الامر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال لمن امر المقدم دعوه
ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم من
القرائن وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم منه
دخولهم فيه كما لو قال له استقدم ولدنا او اشتريته او تصدق عليه والمصنف قال ان عرف ارادة امر الجميع
من امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف ولكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي
والكلام انما هو في هذا قال مسئلة اللفظ الموضوع لخطاب الذكور مع شموله الاناث لو ارادت لا تتناول
الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للتذكير احتجوا بنص اهل اللغة على
تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع اقول اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث
كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما للاخر واما ان لا يكون كذلك واما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا
تانيث كلفظ من او يظهر فالاول يتناولهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات
وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون
وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة
اما ان يكون وضعه للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك بينهما فالاول المتعين من
هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على الجميع لم يصدق على الذكور عند
انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل والرابع باطل
والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المطلوب
ويصير دلالة ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المط ولقوله تعالى قل للمؤمنين
يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير
على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ الذكور وارادة الذكور والاناث والاصل في الحقيقة
والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اريد بيان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد

وجب ابقاءه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث زعما عليه وذلك على سبيل التبرع لا ان
الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا **قال** ومنها المقتضى لا عموم له برايه ما لا
يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة
ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من زيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار ويعارض بان اضمار البعض ليس باولى
فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شيء والثاني باطل وهما متنافيين للاول **اقول** اللفظ الدال اذا لم يكن جاريا
على ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي
باضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له ومثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يتم
الا باضمار شيء اذ التحريم يعارض الافعال المكلف لا الى نفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما
فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة اضمارها المخالف للاصل وانما اثبتنا اضمار واحد
منها للضرورة الناشئة من عدم استقامة الكلام من دونه لا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد فيبقى
نفيه لاصالة العدم وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايها
كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد منهما فيلزم الترجيح من غير مرجح او
هو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا لغيره في القرب الى
الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب من باقي الابعاض
المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا **قال** ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص خلافا
لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى الماكولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية
من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب ان المراد نفي الافراد المطابقة للماهية **اقول**
اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع المفعولات كالماكولات ام لا فاثبته
اصحابنا الامام والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا
معينا فان قبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى
الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا
ارتفعت بالنسبة الى كل شيء من جزئياتها عند نفيها هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة
الى كل ماكول تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله

لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدونه قوله اكلا كذلك لدلالة اللفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا
منه لانه مصدره احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الكم
والتعدد فلا يقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكرار والتعدد والجواب لا نسلم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في
الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد المطابقة للماهية
الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقته الا انه صالح للقيد
وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالآتي بالمقيد يكون آتيا به فيحنث قال ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال
مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عليه السلام لابن غيلان امسك اربعا وفارق سائرهن من غير سؤال الجمع و
الترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه عليه السلام بالحال اقول نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال
مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق
سائرهن ولا يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا
الحكم لكل احد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة او على
التعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عليه السلام بخصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك
الاستفصال لعدم فائدته والجواب انا مخاطبون بظاهر اقواله وافعاله قال ومنها العطف على العام لا
يقتضي العموم له لانه على الجمع الصادق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله وبعولتهن احق
بردهن الخاص بالرجعية اقول اختلفوا في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعية واثبته
ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان
مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل
مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه
انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع اقتضاء العطف ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف
مستفادا من دليل خارج لانه لولاه لثبت هذا الحكم قال ومنه الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة
بالمشافهة كقوله تعالى يا ايها الناس اذ النداء يقتضي الحضور عند اهل العربية فلا يتحقق في المعدوم خاص بالموجودين
في عصره عليه السلام وانما يثبت لمن بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام انتهى الخطاب
بالمعدوم اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص

بالموجودين في عصره عليه السلام او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب
الشافعي وابو حنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهبت الحنابلة وطائفة
من الفقهاء الى الثاني ان المخاطبة يستدعي كون المخاطب موجودا مهيئا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء
من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا
عن كونه انسانا وانه مؤمن واحتج المخالفون بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت
الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته عليه السلام والتالي باطل اجماعا
فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة
كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله ليتعبد الله
تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه عليه السلام ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهتهم
بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدوم عدم تكليفهم
بشريعته عند وجودهم واجتماع شرايط التكليف فيهم قال ومنها قول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه واله وسلم
عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول
قضيت بالشفعة للجار لاحتمال حكايته عن فعل خاص وجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين في السفر
لانه لفظة كان يدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يصلي
بالليل وقوله صلى الله عليه واله بعد الشفق لا يمكن الاستدلال على بعديته الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك
لا يحمل على معنييه وقوله صلى الله عليه واله في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت
فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام عند قوم والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ
وهذا انواع لفظية اقول هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه واله عن بيع الغرر
لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه واله وسلم
لا في الحكاية وهو قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما
شاملا لكل الصور وح لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله
صلى الله عليه واله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية
عن قضاء خاص في حكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعته

رسول الله انه يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه نقلاً عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب فحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون العكس ونفي الجنس مستلزم لنفي المعهود من غير عكس الثانية في قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجمع بين الصلاتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظة كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال اخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفاً ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوماً على التهجد وفيه ما اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله بعد الشفق فلفظ الشفق يطلق على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل لفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازاً وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة المتواطي يحتمل كلاً من الفريضة والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح لو كانت تلك الصلوة فرضاً لم يكن نفلاً وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق فكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاماً ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهو نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلاً لما تقدم ولان البحث عن عموم المفهوم في المفهوم فرع على كونه حجة وايضاً في قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للوضع لا نفس اللفظ واعلم ان المصنف طاب ثراه اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم من غير محله وان العموم اي العمومية حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بالعموم المفهوم انما هو على تقدير حجية واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز المقصد الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ وعند المرتضى اخراج بعض ما يصح ان يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الازمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يصح في المطلق والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس الاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقص كما في مفهوم الموافقة

كقوله تعالى ... ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء ولا كذب فيه ويصح التخصيص حتى
ينتهي الى الواحد في الالفاظ الا الاستفهام والمجازات وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء الكثرة
كما اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الف احتجوا بانه استعمال في غير موضوعه ولا اولوية للبعض الخاص
المنع من عدم الاولوية **اقول** لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص
والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المص بما عرفه هنا ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما
يتناوله الخطاب عنه الا انه حذف لفظة عنه للشعور بمعناها والمراد ما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع حقيقته
ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب في الكلام المتضمن مرادا غير مراد في حالة واحدة وهو
تناقض اما السيد المرتضى والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان ...
صح وان ... او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ التي ادعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص
على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة
بعض ما يتناوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام مخصصا او على من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان
الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم
بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص ... له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص
لا يعتبر ذلك فيه وينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يرد الا
فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما
اعم من الاخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط و...
والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتناول المخاطب بالفعل المخاطب
به فان اقتضى المنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وانما يتحقق ذلك
اذا كان ما يتناوله ذا كثرة وابعاض فان تكثرا او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم
كل مكلف هذه السنة فيتخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر
ولا يوم الاضحى والثاني ليصم كل مكلف هذا اليوم لا المريض والمسافر ومثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين
والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم واما من جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها
خلاف ... ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب ... من انواع الاذى ...

تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على المنطوق مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال
على انتفاء الحكم في جميع الصور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك
الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه تكون كل المراد من لفظ العام انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون
مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء وان
الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله والثاني مثل
قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
والمراد من ليس بمحصن قيل عليه انه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر يوهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرر احتمال
اللفظ العام للتخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ الجزاء
والاستفهام وفاقا كقولك من دخل داري فله درهم ومن عندك فيريد بهما شخصا واحدا وفي غيرهما من الفاظ
العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع بقاء اقل من ثلاثة وفي غيرها
يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين التخصيص مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ
العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققو المتأخرين بدليل استقباح
قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلاثة [illegible] واحتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا
بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين
من افراده اولى من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع
من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ
وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ
وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام عليه جائزا والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه
اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما
لموضوعه وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند
التعارض لا المنع من الغير باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه
على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه الثاني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد المتصل
تعيينا فيه فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان انضمام غير المستقل

لو افاد التخصيص لكان مسلمون والمسلم مجازا واما المخصص بالمنفصل العقلي واللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد
استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة
في الاخر والا لزم الدور واما الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت والمعارض هو رفع الحكم عن محل
التخصيص لا يصلح للمانعية لان رفع الحكم عن محل التخصيص بجامع ثبوته في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بانه
عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا
في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص الا للمجاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز
احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يجوز التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط
يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن **اقول** اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز
ام لا فقال الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل
اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه ومن دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص
بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار فخر الدين
والمصنف هنا والدليل على الاول ان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص دونه
لانه لو كان كان الباقي بتمامه يفيده المخصص بخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل يجب كونه
مفيد الكل والمخصص اخرج بعض مدلوله عنه وح يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه
والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة
على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول
والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض
خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب في ذلك الدلالة المخصص عليه والمخصص ح يفيد اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
وضعا لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من زعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه
غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المقترن به
حقيقة اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في
بعض مسماه بقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع
ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا فقال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا

وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال آخرون ان خص بمجمل كما
لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يتبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار
فخر الدين والمص واحتجا عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك
الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة
العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع كون المدلول
يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور فح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص
كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لم يرد منه
الاستغراق فكيف يصير الاهلية ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق
اما على تقدير عدم ارادة فلا بل يكون متناولا للمراد باللفظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله بكونه حجة في كل واحد
من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهذا ظاهر فان دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده
انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا ودلالة التضمن تابعة للدلالة المطابقة ومتوقفة
عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع مستلزم
لكونه حجة في الافراد بطريق التضمن لا انه يتوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يختص به العام قد يكون مجملا مطلقا
من كل وجه وقد يكون من وجه مبينا من آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين الا
بعض اليهود المراد منه بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل ما عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود اذ ما من يهودي الا ويحتمل ان يكون ذلك البعض والثاني
ان ثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ
الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض
لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو قرن
بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص انتفاؤه عن محل التخصيص واما الثاني فظاهر وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان
اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور
وعيسى بن ابان بان العام المخصص لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لانه يلزم ان يكون حجة في محل التخصيص
وخروجه عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية
فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص من غير ان يراد منه حقيقة اللفظ وبعد كل واحد غايته منها وفيه نظر تقدم وكلا انما اصل نعت حكم

ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام
ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه
واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو توهم
وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص
يكون المفسدة في ثبوت الحكم لمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غير مخصوص الافراد وبتقدير وجود المجاز
قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان احدهما ثبوت حكم الحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن
المجاز وهو المراد واحتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل
بكون العام حجة مفردة بان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط ولقائل ان يقول ان العمل بالعموم مشروط بعدم ظن المخصص لا قطعا
حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من
كون التخصيص على خلاف الاصل (ق) البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او
ما ساواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه وكانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها وقيل الاستثناء مشترك بين الحقيقة
والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج متحققا فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا لكان
مشتركا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء وبتقدير معنى مشترك في قوله الا ان يقتل
مؤمنا الا خطأ لا يكون عبارة عن ذلك الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا يبطل كونه حقيقة ومطلق الاستعمال
لا خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول على اقتران النية
وجواز تأخير اللفظ اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل
على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث عن
الاستثناء على باقي الانواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه
او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على
ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة في قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورأيت القوم وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها و
ليست باستثناء وفي عكسه بايراد الاستثناء مثل جاء في القوم الا زيد فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ

بل بصيغة واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليها القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل
بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بالقول به بحرف الا واحدى اخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا
بل معنى مدلول عليه باللفظ والمعرفة بانه اخراج بعض ما يتناوله بالا او ما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما
يتناوله اللفظ جنس للتخصيص كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او ما ساواها فصل يتميز به الاستثناء
عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ ما قد تناوله لا صلاحيته والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجز الاستثناء من الجمع المنكر
فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله
اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم
الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله على عشرة دراهم الا درهما والى منفصل وهو ما كان
المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقوله له على عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني
اعني المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج منه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ
او من المعنى والاول باطل لان اللفظ الدال على الدراهم مثلا لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما او
الاشتراك خلاف الاصل المتقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر وايضا لو كان
متناولا له لامتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين مدلوله وبين معنى المستثنى منه
ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لا بد وان يشتركا في مفهوم
واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المجوز بانه قد ورد الاستثناء
من غير الجنس في القرآن العزيز في عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ استثنى الخطأ من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة
وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة
والجواب المنع من كون الاستثناء في الآيات المذكورة من غير الجنس [illegible] فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن
يقال [illegible] ان يقتل مؤمنا الا خطأ بان [illegible] علمه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون في [illegible] الكفار يظن انه منهم
او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الآية الثانية فلانه من الجن

ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان
من الملائكة من قبيلة يقال لهم الجن ولذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملائكة
سلمنا انه ابليس من الملائكة لكن لا نسلم ان الاستثناء من غير جنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه
من المامورين به حكاية قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس اما الآية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا ليست
للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين هذا الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وكيف هو يوجد مع كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط
في الاستثناء مطلق الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا بينهما في العادة
وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة ولا يعد في العادة فاصلا كالتنفس
والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن
عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما
وان لا يتحقق الحنث في الايمان اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيتغير حكمه والجواب عن الرواية انه لم يثبت
وكان قوله تعالى في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تأخر لفظه توفيقا بينهما
وبين ما ذكرناه من الدليل قال البحث الرابع في احكام الاستثناء يجوز الاستثناء المستغرق عند الاكثر الا بالاجماع ان من قال علي
عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاقل باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله الا عبادك منهم المخلصين واحتج الحنابلة بان الاصل بطلان الاستثناء لان الواجب
خرج عنه القائل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ
اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل المسألة الاولى اتفقوا على بطلان
الاستثناء المستوعب كقوله علي عشرة دراهم الا عشرة وهل يجوز الاستثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء او الاكثر منه
منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وقصروا الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون
على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على انه من قال له علي عشرة دراهم الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد
ولولا صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد
تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما بمقتضى الآية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان

المساوي لتحققه في الاثنين وان تفاقا بطل قوله بالاكثر استثناء الاكثر لتحققه في الاثنين وفيه نظر لمنع انحصار
العباد في المخلصين والغاوين او لا نسلم ان الشاعر دل على ذلك لانه يمكن ان يخلط ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دل على ان المكلف
من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من تبع ابليس منهم
فيجوز ان يكون بعض الغواة غير متبع لابليس كابليس نفسه وح لا يبقى في الاية دلالة على بطلان ما ذهب اليه القائل بالاصح لكون الغاوين المتبعين
لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الاثنين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من
السلطان المفهوم من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فان لهم سلطانك على العباد
كما يقال ان فضيلة ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا عشيرتك احتج القائلين بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار
خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله الا لزم الضرر وهذا المعنى
غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل لكونه انكارا
بعد اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينارا
وتعليل قبول الاستثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثة و
وانما لم يجعل المص عدم الاستيعاب من شرائط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب و
عدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرطا لصحته والصحة و
عدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب شرطا من الشرائط كالاتصال **قال**
والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وكذا العكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكف في الاسلام قولنا لا اله الا الله احتج بلزوم الثبوت
في قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالنفي والاثبات وبان
الالفاظ دال على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت
وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية
بالذات وبالخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير
لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فبطل النقض وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات
ايضا **اقول** هذه ثالثة المسائل التي في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات
نفي والخلاف في الاستثناء من النفي هل هو الاثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة واحتج الاولون
بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم

الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالوهية لله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح
يفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها لله فلا وايضا فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى فهم كل سامع
عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء
من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من
النفي يفيد الاثبات لثبت النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهور لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا
بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه
عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون
مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم للرفع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذا هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء من النفي
يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم عليه
بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء
اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم فهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي
لتعلق الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة غير الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب
عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير
مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام
لبيان كون الطهور شرط الصلوة والولي شرط النكاح والشرط يعدم لعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده
فلا يتم الجواب عن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى
عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات
اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي فجوابكم عن هذا هو جوابنا عن
حجتكم واعترض الشارح على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم النفي بناء على الاصل وهو
العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ولمنع
كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء
باقون الا زيدا قال الغزالي اختلفوا في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه
ويتضح بانتفاء الاخراج فيه وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فله صيغتان ح ويرد

ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج اقول

اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثرون المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي عشرة

الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كما في تخصيص بغير

الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمين

احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة

واستضعف المصنف القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم

المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل

والحق ما اختاره المصنف وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان

الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى قال واذا

تعدد الاستثناء يرجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او مع مساواة الثاني الاول او زيادته والا رجع الثاني الى متلوه

لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه خاصة والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع المناسبة الى الاقرب

اقول التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار

التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمصنف

اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول

جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقوله له علي عشرة

الا ثلثة والا اثنين او لا كقوله له عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يعود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا كقوله

له علي عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة وجب رجوع الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا الثاني

اي زيد بالعددية واما ان يمكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى الثاني

وهو الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول

او الى المستثنى منه خاصة ولا الى شيء منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان

الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان مثبتا باعتبار كونه مستثنى من

جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات وهو محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول اقرب

من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث

ظاهر لأنه لخروج الكلام إلى الهذر قال وإذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود إلى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله لله خمسه
وخمسه للأئمة ولاقتضاء العطف التسوية وقال أبو حنيفة يرجع إلى الأخيرة لأنه خلاف الأصل فيصار إليه
لدفع محذور الهذرية فيما يرفع الضرورة وهو الواحدة واختصت الأخيرة للقرب ولأنه يرجع إلى الأخيرة في الاستثنا
من الاستثناء فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الأولى إلا بعد استيفاء غرضه
وقال السيد المرتضى بالاشتراك لأن الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام ولصحة حمل كل
الجمل أو بعضها على الحال والطرفين فكذا في الاستثناء وقال أبو الحسين إن ظهر الإضراب عن الأولى بأن يختلفا نوعا سواء اتحدت
القضية كالقذف أو لا كقوله أكرم ربيعة والعلماء وهم الفقهاء اسما أو حكما أو يتحد النوع مثل أطعم ربيعة وأكرم
مضر إلا الطوال أو اتحدا فيهما أو تحد النوع وليس الثاني ضميرا مثل أطعم ربيعة وأطعم مضر وأطعم ربيعة وأكرم ربيعة
إلا الطوال فإن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة وإن تعلقت إحديهما بالأخرى بأن أضمر حكم الأولى في الثانية مثل
أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال أو اسم الأولى مثل أكرم ربيعة واخلع عليهم إلا الطوال عاد إلى الجميع وهذا التفصيل
حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الأدلة في النهاية أقول هذا هو التقسيم الثاني وهو تقييد المستثنى منه
حاصله أن تعلم أن الأصوليين اختلفوا في الاستثناء المتعقب الجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو
مع صحة عوده إلى الجميع وإلى كل واحد منها فقال الشافعي يعود إلى الجميع وقال أبو حنيفة يعود إلى الأخيرة خاصة
وقال السيد المرتضى باشتراكه بين عوده إلى الجميع وإلى البعض فيجب التوقف عنده إذا لم يوجد قرينة دالة على
أحدهما وتوقف القاضي أبو بكر وفضل المعتزلة فقال أبو الحسين إن ظهر الإضراب عن الأولى عند الشروع في
الثانية ولا يضمر فيها شيء مما في الأولى كان راجعا إلى الأخيرة خاصة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الأولى إلى الثانية
مع استقلالها إلا وقد استوفى غرضه منها وذلك بأن يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كآية القذف وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك
هم الفاسقون إلا الذين تابوا فإن الجملة الأولى أمر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة أو لا معه كقوله أكرم ربيعة
والعلماء هم الفقهاء إلا أهل البلد الفلاني ويتحد نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل أطعم ربيعة وأكرم مضر إلا الطوال فإن الجملتين
من نوع واحد وهو الأمر وهما مختلفان في الاسم لأن المأمور في الأولى ربيعة والثانية مضر وفي الحكم لأن المأمور به أولا
الإطعام وثانيا الإكرام أو يختلف في الاسم دون الحكم مثل أطعم ربيعة وأطعم مضر إلا الطوال أو بالعكس مثل أطعم ربيعة واخلع على ربيعة
إلا الطوال إن لم يظهر الإضراب عن الأولى بأن يتعلق إحديهما بالأخرى بأن يكون حكم الأولى مضمرا في الثانية مثل أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال

او اسم هو مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم
معناها الا بانضمامها الى الاولى فكان كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول
عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمص وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى
بحيث لا يستقل وحينئذ لا يوجب العود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء
وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال آخرون ان ظهر كون الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف
واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميعا وفاقا فكذا
الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في آية القذف و
اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له علي خمسة وخمسة الا ستة وكان الاستثناء راجعا
الى الجملتين وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل الثالث ان العطف يقتضي التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ
لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصرين ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا
الى الجميع من غير تخصيص باحدهما فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا
بالجميع بل قيل بانه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياسا
احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر واما الحنفية
فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم بالاصل واجابوا بالفرق حيث ان الشرط له صدر الكلام
فهو وان تاخر لفظا فهو مقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا
مطلق الكلام وح انما يعلم كونه مقدما على الجميع بعد ان علمنا تعلقه بها فلو استدللنا على تعلقه بها جميعا بتقدمه
عليها لزم الدور ولا يلزم من تقدمه على الجميع تعلقه بها جميعا وعن الثاني ان الاستثناء ههنا انما رجع الى الجملتين دفعا
للعبث واللغوية لاستحالة رجوعه الى احديهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام قرينة يدل عليه والكلام
ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق
بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض ابطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان
سلمتم جاز استناد الحكم في الاصل اليه فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز
عند اكثر الادباء احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فلما ثبت في جملة

واحدة صون الكلام العاقل عن الهذرية فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارضة وخصصت الاخيرة بتعلق
الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما خصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى
لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصه به
او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره
ردفا للاشتراك الناشي من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها والمجاز اللازم من كونه حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول
فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك لو لم يكن الاصل المستثنى منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل
يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف
بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب التناقض وهو مفقود في غيرها ترجيح للتعقيب القريب بحيث يرجع
الى الاخيرة لا تعيين الاستثناء ولم يرجع الى الاصل من حيث ان الحمل على الجميع فائدة التعميم لما في الاصل والتاكيد له وهذا المعنى
غير موجود في الجمل المتعددة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك اذ لو لم يكن مراد الا
الاستثناء عنهما اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخر الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب مجازية الفصل والا
لفصل ان ركونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس
الفقراء الا الفساق عد مطولا وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس
الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل تارة راجعا الى الجميع كما في قوله
خمسة وخمسة الاستة والى ما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ في المعنى دليل على
كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثنى في كل جملة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك دليل على كون اللفظ
مشتركا لانه يصح حمل كل الجمل وبعضها في الحال والظرف في الزمان والمكان كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
قائما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام والجواب عن
الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز وهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص
من الدلالات الثلث وعن الثاني انه يصح الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة
صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث منع الحكم في الاصل وعلية المشترك على انه قياس في اللغة وايضا لا يلزم
من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما ولان الاصالة عدم الاشتراك **قال البحث الخامس في الشرط**

وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغته ان ويختص بالمحتمل واذا ويشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما
واي واين ومتى وحيث وانى وحيثما واذما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد
الشرط والمشروط وقد يتعددان او احدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة
او الى ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة
او لغوي مثل ان دخلت الدار فانت طالق والمشروط يحصل عند وجود المؤثر في اول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده
دفعة والا فاخر جزء منه **اقول** الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في ماهيته
او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط
مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال
بعض الاشاعرة ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحيوة القديمة فانها شرط للعلم
القائم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر على وجه لا يكون سببا
لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط
وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علية هيئة مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين فان نفيه
ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا للمتضايفة والمقرر فيه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا
بوجود المؤثر وبذاته وعلته فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر
فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته بسببية مطلقا فالاول هو
قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه يندرج فيه الشروط والعلة واجزاؤها واجزاء الشروط والمتضايفان بالنسبة الى الاخر وخرج
بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المتضايفان وبقولنا ومغايرته بسببية مطلقا خرج الباقي واما الثاني ففي الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية ان المكسورة
المخففة مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ويختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ويشترك
فيه المحتمل كما قلنا والمحقق مثل اذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما لم يذكرها مثل ما اصابك
فمن نفسك وباقي الادوات تقدم ذكرها في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في
الافادة للمعاني للاسماء انما هو الحروف قيل ولانها تستعمل في جميع معاني الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل
خاصة وما لغيرهم وانما للمكان خاصة ومتى للزمان واذا لما لا بد من وقوعه مثل اتيك اذا احمر البسر ومنع المصنف من استعمالها
في جميع صور الشرط وذلك لانها انما تدخل على المحتمل مثل ما اتيك ان جاء زيد ولا تدخل على المحقق فلا يقال اتيك

اذا طلع الشمس وفيه نظر فانه انما يحسن قول القائل اتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس
كان المراد الظرفية اي اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا واذا ظرف
مع تضمنها معنى الشرط ولهذا يدخل ان على المتحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا
كان جسما وان كانت الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرطه اي وشرط تعليق الشرط اللغوي الكلام ان يكون متصلا
بعادة كما مر في الاستثناء فلو تراخى بما لا يعد معه متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخصص العام به وكان لغوا ولما كان الشرط
متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط
ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما على الجميع او على البدل فالاقسام تسعة ا ان يتحد الشرط والمشروط
مثل ان صلى فاعطه درهما ب ٢ ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة
فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما ج ٣ ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام
يوما فاعطه درهما والشرط في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا ينقسم الى
معين والى غير معين وانما يصح جعله في المتعدد لتعدده لفظا ويكفي احدهما في وجوب الاعطاء د ٤ اتحاد الشرط مع تعدد
المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا ه ٥ اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام
يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء احدهما لا كلاهما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه في الشرط و ٦
تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا ز ٧ تعدد الشرط على الجمع مع
تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ح ٨ تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط
كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا ط ٩ تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع
مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة
الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعي هنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال
بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره
قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه بها وقد يكون مستفادا
من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد
يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة
وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه في اول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا

بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام فيوجد المشروط لشرط ثم كان وجود المشروط عقيب وجود آخر جزء منه هذا انما يتاتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصح ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود آخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه **قال** البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعدد او الى الاخيرة كالاستثناء **اقول** الصفة يقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه او مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لو لا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قريش سواء كان هاشميا او غيره في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وبالتقييد بالصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني فهي اذن مخرجة بعض ما يتناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد يتعقب جملة واحدة كما قلنا وقد يتعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الطوال الزهاد فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث فيها كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباقي تركه لاستقلاله بالوضوح **قال** البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء والفاظها حتى والى ولا بد من مخالفة ما بعدها لما قبلها والا لم تكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فلا كالمرافق ولا يصح تعددها والا لكانت الاخيرة هي الطرف ان ترتبت او المجموع هي الغاية ان اتفقت **اقول** غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب منه والثاني نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ويجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هذا خلف وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة من ذي الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تع واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرافق منفصل عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب ههنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المص وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما يجري مجراه فان الاتصال

حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب
الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كافية في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين
نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن ففي الحقيقة الغاية هنا هي الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربها
منها واعترض عليه شيخنا بان الغايات قد لا يترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا انها ذكر اخيرا
وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونها قد لا يترتب عليها
في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن سواء
امكن وقوعها دفعة او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء مجاز
من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكفر او يفسق فالغاية
احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المص لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة
واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل واحدة منها غاية
ان ترتبت في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لان الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع هو غاية واعلم ان حتى
كما يكون مخصصة للعموم فقد تاتي للتاكيد مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر وتصدق باموالي حتى ثيابي و
يجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا
يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم في ما قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما في الحيض فان تحريم وطي مرأته عليه بعد
الطهر ثابت ما دام هو محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم
الوقاع على المحرم **قال الفصل الثامن** في المخصص المنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة
كاخراجه تعالى من قوله عز وجل الله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون
من اية الحج احتجوا بان المخصص متاخر وبالقياس على امتناع النسخ به والجواب المنع من الصغرى ويبطل اصل القياس
بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ منه عقلا **اقول** لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث
عن المخصصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل
المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا والاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية
بامتناع خلقه تعالى لذاته والثاني مثل قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم
دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من

في التخصيص بالمنفصل

المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متاخر عنه فلا شيء من حكم العقل
بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فظاهر و
لانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة التالي
يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كانت بحسب ذاته فممنوع وان كانت بحسب وصفه اعني كونه
مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصف بكون دليل العقل مبينا
ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني بالمنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلها
كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا وهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين
النسخ والتخصيص من حيث ان النسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر
بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض بالضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية
الجامع وقوله رحمه الله احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل فان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون
بالقصد والنية **قال** البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
مع قوله واولات الاحمال وفي قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل
بهما واهمالهما وبالعام في جميع الصور فتعين العمل به في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تع لتبين
للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا لكل شيء وكان تلاوته بيان دلالة
بالمشتبه ولا اشتباه مع ورود التخصيص **اقول** اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم بعض آيات الكتاب
بآيات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حايلا وخصص ذلك بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن وكذا قوله تع ولا تنكحوا المشركات حتى يومن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله تع والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فلان الخاص والعام
دليلان متعارضان لا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال
الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده
فتعين العمل بالعام فيما عداه صورة التخصيص لخلوه عن المعارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة
من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي صلى الله عليه وسلم

اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عليه السلام والجواب
من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه
شيء وثانيهما ان تلاوة للاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عليه السلام والاختصاص ببيانه عليه السلام
بالمتشابه من المنزل اذ لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عليه السلام ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون
مشتبها الا ان يندرج تحت ما فوض اليه من بيانه قال البحث الثاني يجوز تخصيص السنة المتواترة لانهما كتخصيص ما سقت السماء العشر بقوله
عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقرآن بقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم بقوله
القاتل لا يرث وآية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصه بما لا
ونحوه مع سنواحد ما خطأ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لان الدليلين
المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الآخر تعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول
فكما في قوله فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فقد احتج المانع بقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم فلا يكون مفتقرا الى بيان وانه يجوز الا يلزم من عدم افتقار البيان المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى البيان فانه لا
يلزم من كونه مبينا مخصصا كالامة الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعالى جعله مبينا للكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون
بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور [illegible] محال والجواب
ان [illegible] المحال يلزم لو قلنا ان المبين عن الكتاب بعينه والسنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض
الكتاب العزيز مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر ولانه قرأن السنة
منزلة ايضا بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز
تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه
عليه السلام من رجم المحصن واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة لانها لم تقتض
عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة
المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص آية الارث يوصيكم الله
في اولادكم بالاجماع على ان القاتل لا يرث وكتخصيص آية الجلد بالاجماع على ان العبد بالانثى تنصيف الجلد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا الا انه يكون

عن دليل وامارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابع لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا
بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول فلو كان في الكتاب العزيز او السنة
المقدسة شيء ينافيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطاء لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب والسنة وانه
محال على ما يأتي قال البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عليه السلام الذي تناوله حكم الخطاب
في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التاسي وان لم يختص بنا وثبت التاسي كان الفعل مع دليل التاسي تخصيصا في حقنا ايضا احتج
المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل اقول اختلف في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بفعله عليه السلام فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في
ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع
وعلى المقادير الثلثة اما ان يدل على وجوب متابعته في كل فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة
او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دائما ثم واصل وكان
ذلك تخصيصا في حقه عليه السلام سواء قلنا بوجوب التاسي به او لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ
الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته عليه السلام اليه الثالث ان يكون
متناولا لامته دونه ويجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال عليه السلام الوصال محرم عليكم ثم وصل
فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عليه السلام في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في
الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي الرابع
ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التاسي وح لا يكون فعله مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول
حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلام على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له و
للامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا واصل عليه السلام كان ذلك مباحا له ومخرجا
عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع
حكم العام عن الجميع والمخصص والناسخ ليس مجرد فعله عليه السلام بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على اخراجه
عليه السلام عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمع بين الدليلين اعني عموم
اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام

اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله

فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عليه السلام من العموم ويبقى حكم العام ثابتا في حق الامة السادس ان يكون قد ثبت

ولا التعميم ولا يجب التاسي هنا يدل على خروجه عليه السلام وتخصيصه عنه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته

عليه السلام ويبقى العام معمولا به في حقنا احتج المانعون من تخصيص العام بفعله عليه السلام اي في حقنا بان دليل التاسي به

اعم من العام المفروض لتناول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الاعم

على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي

لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه قال البحث الخامس لو فعل واحد بحضرته عليه السلام فعلا منافيا للعام ولم ينكر عليه لكان مخصصا

به فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع اقول اذا فعل

بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيا له بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه مع علمه بذلك

كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه عن العموم اذ لولا ذلك لكان امرا تركيا منكرا او كان حكم العام منسوخا

مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه لاخلاله عليه السلام بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني

والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجميع

كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم

دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكم على الجميع فظ وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به

مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما معا واولوية التخصيص على النسخ هذا اذا

كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ

الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فيحتمل ما مضى من القول

قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا باحدهما

ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع كتخصيص احل لكم بقوله عليه السلام

لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكذا اية الارث بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم وقال السيد المرتضى رحمه الله

منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة عنده فكيف يعارض القران وسيأتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره

لان العام قطعي والجواب انا نمنعه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب

بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى رحمه الله مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان

قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي
ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالاخص
مطلقا او بالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين
مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل
الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص
اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في
صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام
او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد
للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
غير مسافحين بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات
المذكورة اما كونها مخصصة بما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم الا بهما
اما السيد المرتضى رحمه الله فخبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف تكون حجة معارضة للقرآن العزيز
والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان
عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن
مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن
الا انه قطعي الدلالة فتساويا وحينئذ يجب العمل بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة
لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر
ويريد به خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وحينئذ يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره
موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال البحث السابع القياس عندنا ليس
بحجة على ما يأتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة حينئذ فيجوز ان يكون مخصصا كتخصيص
واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لنصه عليه السلام في قوله اينقص اذا جف فقيل نعم قال فلا
اذن وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يتم مع التخصيص وكذا

الحجة في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكاة مخصص لقوله عليه السلام في الغنم زكاة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول قد اشتمل هذا البحث على
مسئلتين احداهما تخصيص الكتاب والخبر بالقياس وقد اختلف القائلون بالقياس في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة الى جوازه و[illegible] ومنعه [illegible]
آخرون وقد قال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال آخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف لما كان
القياس المنصوص على علته حجة عنده يجوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل البيع بالمنع من بيع الزبيب بالزبيب
مستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهو النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس
دليلان قد تعارضا واحدهما وهو القياس خاص فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من ان فيه اعمال
الدليلين معا مطلقا وهو اولى من الغاء احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص [illegible] احتجوا بان العمل
بالقياس مشروط بفقد النص فحينئذ تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه مقدما عليه [illegible] المانع
بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص
فلو تقدم عليه لقدم الفرع على الاصل وانه ممتنع والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني فانا
[illegible] النص الذي هو اصله على [illegible] والمعارض ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل
الثانية [illegible] مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين
الدليلين فكان اولى من الغاء احدهما [illegible] وقال الآخرون [illegible]
[illegible] ولان دلالة العام على [illegible] اقوى من دلالة المفهوم [illegible]
[illegible] العام [illegible] على الاخرى [illegible]
[illegible] الغنم [illegible] وقال عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فان المفهوم دال على انتفاء
الزكاة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكاة فيها [illegible] السابع العام [illegible]
[illegible] الخاص [illegible] وكان [illegible] ان تاخر الخاص [illegible] وقت العمل بالعام
[illegible] وقت [illegible] البيان [illegible] كان ناسخا [illegible] العام على الخاص [illegible]
ابو حنيفة على ان العام ناسخ [illegible] وبقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
ولان العام كالنص [illegible] العام [illegible] النسخ [illegible]
[illegible] الخاص [illegible] التخصيص [illegible] العام [illegible] التاريخ [illegible]
[illegible] الفقهاء [illegible] الخاص [illegible]

مخصصا او ناسخا او منسوخا اقول اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خبران وكانا كالمتنافيين مثل ان
يقول في الخيل زكاة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكاة فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والاول اما ان يعلم تاريخهما
بنسبة احدهما على الآخر بالاقتران او التقدم [illegible] فالاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام
اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى
من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح [illegible] فاعدام مورد الخاص [illegible] فلان فيه جمعا
بين الدليلين [illegible] وقال [illegible] ان العام يكون [illegible] مورد الخاص [illegible]
المعارضة ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل
بالراجح واجب والثاني ان يعلم تأخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا و
تخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تأخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه
وان كان الثاني كان ذلك نسخا او بيانا للمراد المتكلم [illegible] لانه لو كان تخصيصا او بيانا للمراد المتكلم فيما [illegible] لزم
تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تأخير العام فيبنى العام على الخاص في العمل بالعام فيما عدا
الخاص [illegible] وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمصنف [illegible] وقال ابو حنيفة و
[illegible] ان العام ناسخ [illegible] المتقدم واحتجوا [illegible] ان [illegible] العام [illegible] ناسخا [illegible]
[illegible] فالاصح [illegible] العام المتأخر [illegible] به [illegible] ناسخا [illegible] الثالث
العام [illegible] الافراد [illegible] التنصيص على كل واحد منها [illegible] بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله لا
[illegible] المشركين [illegible] التنصيص على الافراد [illegible] المنافي لحكم [illegible] المتقدم عليه يكون ناسخا فكذا
[illegible] الاول [illegible] القياس على تأخير الخاص [illegible] الفرق [illegible] دلالة الخاص على مورده اقوى
من دلالة العام عليه [illegible] تقدم الخاص على العام [illegible] لان نسخ العام بالخاص المتأخر لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية
[illegible] تأخير [illegible] العام [illegible] العكس فان فيه ابطال الخاص بالكلية والمصنف اجاب عن ذلك بان تقدم
الخاص المتأخر على العام المتقدم تخصيص [illegible] نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما [illegible] كان
الخاص [illegible] بالعام لكن كون الخاص ناسخا [illegible] يستلزم ابطال العام بالكلية [illegible]

الخاص جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات في ثبوت الفرق بينهما لظهور العام في الـ
التخصيص لجواز ارادة الاكثر فقط والتنصيص على الجزئي قاطع وبالجملة لا نسلم تناقض التركيب [illegible] ادلتهما وهما يتعين العمل بالخاص في مورده والعام
فيما عداه لان ذلك جمع على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه [illegible] كما بيناه ولان الفقهاء من عصر
الصحابة لم يزالوا يخصصون العمومات بما يردها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم بتواريخهما في كل موضع فكان اجماعا واما ابو حنيفة
فتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا او ناسخا او مخصصا [illegible] بينا [illegible] مع تساويهما في القوة والضعف
او كون العام اضعف منه على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد فانه مع الاقتران او كون العام متاخرا
يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي قال الفصل الرابع فيما
انه يخصص ذلك فيه مباحث الاول الجواب اذا لم يستقل بنفسه [illegible] عليه السلام [illegible] اذا جف [illegible] الاكل
في جواب من قال كل عندي يختص بالسؤال وان استقل فلا اشكال في المساواة والاخص في غير محل السؤال والاختص
في الجواب لتنبيه على الباقي او كان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السؤال فالحق
ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن [illegible] السبب [illegible] الاصحاب
احتجوا بالعام ولا يخصصوه بالسبب لان اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على [illegible] بان المراد ان كان
وقع السؤال عنه تخصيص به والا لزم تاخير البيان [illegible] في محل السؤال اقول المذكور
في الشرح عن خصوص العموم شروع في البحث عما [illegible] منها وليس كذلك واقوال [illegible] عن سؤال السائل اما
ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال او لا فالاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب
وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم فقال
فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القائل
والله لا اكل في جواب قول قائل كل عندي فان هذا القول يعني لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه لا انه
بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب تابعا للسؤال
لانه غير مفيد من دونه [illegible] كلام المجيب [illegible] واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه
غير محتاج في انضمامه الى السؤال [illegible] فاما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص [illegible] او اعم في غير محل السؤال او اعم
ولا اشكال في [illegible] الاول [illegible] المساواة [illegible] عن افادة الحكم بخصوصيات المسؤول عنه [illegible]
عنها اي لا يدل على حكم غيرها [illegible] في نهار رمضان [illegible] الجماع في نهار رمضان الكفارة واما الاعم

فيشترط ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره كما لو قيل في الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل
زكوة وايش في اناث الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيه على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة فكذا
في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له
بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال بالاجتهاد في السؤال وهو ان يكون الجواب مبينا لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم
صورة اخرى مغايرة لها في الحكم مثل قوله عليه السلام وقد سئل عن الطهارة بماء البحر الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال كان
عن حكم الماء في الطهارة والجواب دال على ذلك وعلى حكم آخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه
لان ما به صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتدأ لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال
في معناه بان يكون حكم غير الصورة المسئول عنها بعينه حكم المسئول عنها فمثل قوله عليه السلام وقد سئل
عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمتفق على ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ قال الجويني وهو الذي
صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه
مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية
فان ذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب بل وذلك يمنع من ظن تناول العام
لما سوى السبب واجتماعه معه في صورة التعميم غير مناف لما ذكرناه لزوال ظن المطابقة بين السؤال والجواب بالتصريح
بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة فان آية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار
نزلت في حق سلمة بن صخر وآية اللعان نزلت في حق هلال بن امية وانعقد الاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها
وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني الواقع جوابا اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره والاول
يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال
والجواب انه من الجائز ان يكون مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما وح
لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالته على المسئول عنه اقوى لان ارادته
من العام معلومة ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة قال البحث الثالث مذهب الراوي
ليس بمخصص على الجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا ولا يظن ح فذكر البعض ليس بمخصص لعدم التنافي بين ايما

اهاب دبغ فقد طهر وورد في شاة ميمونة دباغها طهورها فلفظ العموم اولى من الخصوص لو كان حجة والعادة ليست مخصصة لان

افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يستند بها الاجماع او تقرير منه عليه السلام عليها او كونها خطابا لا يقتضي تعميم

عن عموم اللفظ فلو وجد بكل شيء معلوم الى اجل كان [illegible] لا يخرجه عن عموم الجمع والعبد فيه والكفر الشرعي

المتصف بها عن العموم الاقتضائية شرط فيه الملك والاسلام ووجوب جهة العموم من دليل العبادة فلا يقتضي

وقصد المدح والذم ليس تخصيصا اذ لا منافاة واذا دل المخصص على تخصيص المعطوف لا يقتضي تخصيص

المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك

العام ولاحتمال تمامية المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على المقيد ينافي

في الخبر فيلزم التقييد ان كان هو الحكم ان ثبت التخصيص لان الكلام معطوفة جملة على جملة اخرى على محل النزاع ورجوع

الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند الشافعية مثل الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح

لا يخصص مثل لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك

امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما يتأتى في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن [illegible] والمطلقات

يتربصن بانفسهن وقيل يتوقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من [illegible] كان [illegible] الرجال الذين [illegible]

الاستثناء اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجاز في الاستثناء [illegible] الا ان يقال

بعضهم بالاله والكناية في الاستثناء يرجع الى المذكور المقدم [illegible] واذا تعارض المجازان وجب

التوقف اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى مذهب الراوي لا يخصص عمومه سواء كان صحابيا

او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا امثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل

من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى الثلاث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ موجود لثبوت المعارض ليس الا

مذهب الراوي وهو ليس صالحا للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص ولم يكن

احتجوا بان مخالفة الراوي [illegible] اذا لم يكن الدليل مقتضيا كان ذلك قدحا في روايته [illegible]

والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته انما يكون كذلك لو لم يعتقد كونه دليلا اما اذا [illegible] فلا

الثانية لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه عليه السلام انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال

في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة [illegible] لان المخصص للعام لا بد ان

ينافيه [illegible] منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى بعض [illegible] وكل شيئين هذا شانهما

يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يخصص به احتج ابو ثور بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك

موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته
لكنها الاقوى دلالة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة اختلفوا في
التخصيص بالعادة والحق ان العادة اذا كانت حاصلة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم واقرهم عليها مع منافاة
العام لها افادة التخصيص لكنه حينئذ متروك على التقدير او نظرا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي وان لم تكن
حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او علم ولم ينقل لحد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على
مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يحصل الاجماع لم يحكم بالتخصيص مع
قيام المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست بحجة
فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المدح مع اللفظ العام تعلقا لا يقتضي خروجه
عن عمومه خلافا لبعض الشافعية سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير والمراد ان
يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال السيد لعبده كل من سلم عليك
من تراه عندنا فان ذلك يقتضي وجوب السلام عليه وكان عنده دعويته في العقد واما النهي فكما لو قال لا تعط عبدا
احدا فانه يقتضي منع المخاطب سواء كان في الغالب وجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا
كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانع اذ الحقيقة فيما لو صرح بدخوله وكان الخطاب مخصصا به كما لو قال اذا رايتني
عندنا فسلم علي او لا تعطني شيئا وقال فخر الدين الامر الذي يصح جزؤه كقوله صم كل دار فلا يمه يشبه ان يكون
كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول الامر يجعل نفسه الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون امرا
لنفسه منع جواز تعلقه او بفعل لا يكون والنفس مع جواز تعلق خبره بفعله فمرجوح وقد تقدم القول في ذلك وان اراد به الاستدعاء تعلق امره
وان كان الامر غير اذا كان بلفظ عام كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اذا
الخطاب باللفظ المتناول للنبي عليه السلام والامة مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قال المحققون وهو جار على
عمومه وقال شاذ انه لا يختص بالامة لان علو منصبه عليه السلام يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب
الحج على النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم والتقوى
بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الآية فاتقوا وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بتبليغه كالآيات المذكورة فهو مندرج فيها واما المصدر به كقوله قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيه
وهذا حسن لان الخطاب لنفسه بالخطاب قبيح على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة

الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار ونحوها مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم
عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار الاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم
عند كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود فانه يتناولهم
الخطاب لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية لما تقدم من التصريح بدخولهم فيه وقد
كان الخطاب مختصا ببعض العبادات المترتبة على المالكية كالزكوة ومثله لا يراد العبيد منه لعدم ملكهم لما كان الامر
الاعم من قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد في العموم متحقق وهو ان الدليل
الدال على وجوب خدمة سيده في كل وقت يستفيد منه ذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان
خصصت وجوب خدمته فيما عدا اوقات العبادات كان ذلك تخصيصا لعموم الخدمة بدليل وجوب العبادة و
ليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار
والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم العام من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل
العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاختصاصه بافعال مخصوصة كالصلوة والصوم واوقات معينة فكان تقديمه
اولى المسألة الثانية قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
ان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير مناف فوجب القول به وعند الشافعي
على التخصيص بان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة في الحث على الفعل والزجر على الترك فيه ضعيف لعدم
المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره في الاستغراق الثالثة اختلفوا في ارادة التخصيص من الخبر المعطوف عن
المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو
عهد في عهده اي بكافر فالكافر الثاني اعني المعطوف مخصص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور
اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر
الحربي ام لا ذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بالخبر على انه لا يقتل الكافر الذمي من المسلم وقالت
الحنفية يقتضي التخصيص واحتج عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة
واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في
اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه
في المعطوف لاستقلال ثانية الكلام بدونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم الاضمار

واعترض عليه المصنف بان ذلك خروج عن محل النزاع لان البحث في ان الخبر هل يقدر في المعطوف فضلا عن كونه خاصا والقول
يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه مع ثمرات المصرح قول الحنفية بان العطف على
المبتدا مقتض للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالمقدر اعني كافر المذكور في المعطوف عليه ان كان
مقيدا في المعطوف ثبت المطلوب لكونه خاصا فيقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان غير مقيد في المعطوف
عليه خاصة والمعطوف بخبر المحذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى ليس الكلام فيه وفيه نظر فان
العطف على المبتدا لا يقتضي الاشتراك في الخبر بعينه بل معناه تقدير لفظه في المعطوف عليه فيصير الخبر بالحقيقة مثل قولنا
لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر او بحربي لو يوجد تخصيص في الكافر الاول وكذا مع اشارة التاسعة
واختلفوا في العام اذا تعقبه تقييد بصفة او استثناء او حكم عائد الى بعض ما تناوله لفظ العام
هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي
عبد الجبار الى امتناع التخصيص به وتوقف [illegible] والسيد المرتضى رحمهما الله وابو الحسين البصري والجويني اما
الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امورهن دون الصبية
والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة الى
واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله
فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يتاتى في الرجعيات دون
البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك [illegible] يعم الا في الرجعيات
خاصة وللمص اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه بما يقتضي عود
الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية
فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من
مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو
الرجال الاسن [illegible] نظر اذ لم يتعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق [illegible]

المقصود ان اضرب الرجال الا ان يفتدوا باموالهم **قال** فصل في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد
مثل آتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين فيحمل التقييد
على الاستحباب مجازا وان اختلف السبب يجب لامكان التخصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الشافعية
على التقييد لفظا بان القران كالكلمة الواحدة والقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض
والتقييد والشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مبني على
مذهبهم وقوله انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد **اقول** الكلام
في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو
اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك فيندرج فيه
النكرة المنتشرة المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او في المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن غير المستقبل نحو ساعتق
رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وقيد الدال يخرج المهمل وقوله على
مدلول ليعم الموجود والمعدوم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعموم لاستغراقها
وقال المصنف رحمه الله في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه
وجوده في كل فرد من افراد الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد
من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت
ثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من
حيث يصدق على كل واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما
ان يختلفا حكما او يتفقا فالاول مثل آتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على
المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم
لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني وهو
ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة
فالحكمان اما امران او نهيان فذلك اثنا عشر قسما الاول ان يتحد سببهما في الامثال مثل في الظهار اعتق رقبة ثم في الظهار اعتق رقبة مؤمنة
فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرار الامر يقتضي تكرار المأمور
به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين

وامتثالاً للامرين جميعاً اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن
ممتثلاً للامرين ولا عاملاً بالدليلين بل كان تاركاً لاحدهما وذلك يوجب ابقائه في عهدة التكليف فاعترض بان حكم المطلق
المطلق تمكن المكلف من الخروج عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فتضاد حكماهما ومنع بقول
ليس العدول عن مقتضى المطلق من العمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل
لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازاً لان الاتي بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلاً
للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلاً فضلاً عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما
في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتباً لا تعتق في الظهار مكاتباً كافراً ولا اختلاف في العمل بمدلوليهما الثالث ان يتعدد سببهما
مختلفاً مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة
القتل خطاء ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد
ثم قال بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا
ذلك مطلقاً والجواب انه لا يقتضي تقييد مطلقاً ان لم يقل ان القياس حجة والا فيما لم يتحقق علة الالحاق وفيه لنا لو دل
التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل وكذا
المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني
وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهناً ولا خارجاً ولو ان الشارع
لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة
لم يكن احد الكلامين مناقضاً للاخر احتج المخالف بان القرآن المجيد كالكلمة الواحدة فاذا ثبت التقييد في احدهما ثبت في
دون الاخر ينافي الاطلاق المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور
حمل المطلق على المقيد اتفاقاً في غيرها والجواب انه ان اريد بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضاً فهو مسلم و
ليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضاً وان اريد به اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاماً
وخاصاً ومجملاً ومبيناً وظاهراً ومؤولاً الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق
فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل للاجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقاً اما الحنفية فانهم منعوا من
تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك
ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخاً

فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس
فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز
عندهم بالقياس فمنهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس كما مر ويتوقف اعتبارها في العتق سلامة الرقبة
من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان
كان نسخا بطل قولهم بان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع الحكم المطلق بالقياس
يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلثة الباقية وهي المقيد والسبب متعلقا في النهي وتقدم متمما
في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف واما تمثيلها فظاهر المقصد الثاني في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث
الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من
جزئياته عند الامر بايجاد مهامثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص
بالمجمل ومثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول مثل واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم بينه الرسول عليه السلم المراد به البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه
ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذ الوقوع لا يدل على الوجه اقول لما فرغ
من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها
باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين
الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة ولهذا قدم المص
البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله
وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث لا يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غير به احتمالا متساويا على ما عرفت في
اوائل الكتاب وقال بعض الافاضل المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا
بالمهمل ويقيد لما يمتنع ومستحيل معنى فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل قوله واتوا حقه يوم حصاده وهو
الاجمال قد يكون في القول والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله
على جميع معانيه يكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر والمتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر بايجادها
على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل واحد من المقادير نسبة
الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

محصنين غير مسافحين تقييد للحل بالاحصان وهو غير معلوم ح وكقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي فهذا الاستثناء مثل قوله اقتلوا المشركين ثم
يقول الرسول عليه السلام اردت بالبعض لجزيته فانه قد يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة
المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه
بقول الرسول صلى الله عليه وآله وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وغيره موضوعه
كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قول الله تع اقم الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة و
الحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ ومعناه لغة وهي قبل بيانها غير معلوم فيتحقق الاجمال هذا اذا علم
بالنقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على معنى موضوعه
الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة الحقيقة اللغوية والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال
وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يبين انه على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب
وندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة
فانه قرينة الوجوب **قال** البحث الثاني المجمل جائز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان المقصد
الافهام والا لزم العبث فان ذكر معه البيان طال بغير فائدة والا لزم التكليف بالمحال والجواب المنع من الملازمة
الاولى فان المطلوب ليس الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران الخطاب بما يدل عليه اجمالا فائدته الاستعداد للامتثال قبل البيان
فيحصل الثواب **اقول** اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تع ومنعه شذ لنا ان المصلحة
قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقبح تحصيل تلك المصلحة فلانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تع واتوا حقه يوم حصاده او ما يتلى عليكم واما الثاني فظاهر احتج
المانع بانه لو خاطب الله تع بالمجمل لكان اما ان لا يقصد الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد الافهام فاما ان ينضم اليه البيان
به اولا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل
المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل
عليه محال عن مثله والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير
انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف بقوله
المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي وان كان الاول الافهام مطلقا او اجمالا

لم يلزم تكليف ما لا يطاق ولم تقتضي تجريدها عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير ثبوته لاحتمال اشتمال
التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهي
استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب وفيها اشارة
الى قوله والمنع من الملازمة الثانية قال البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق
الفهم الى تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والدم والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما
غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر ما شاع
انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم
احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم
وحرمت عليكم امهاتكم وذهب محققو المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست بمجملة خلافا لابي عبد الله البصري
وابي الحسن الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة
وحل الوطي وتحريمه في قولنا انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق
اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري
حقيقة فيه بل مثل هذا مجاز راجح الى غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على التقدير
احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد
من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيهما او بعضها
والاول باطل لان الاصل عدم الاضمار الموجب للمخالفة بجواز دفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها
اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق
لو لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من ذلك المعين وليس كذلك فان كل واحد ممن مارس
الالفاظ العربية بادر الى فهمه عند قول القائل احلت لكم الذكي وحرمت عليكم الميتة تحليل الاكل وتحريمه وسلمنا
لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض
الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتيقن البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نم عدم اولوية
اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى
لكونه مفهوما عند اطلاق اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره قال وآية المسح ليست مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض

ثبت التواطي والا وجب الاستيفاء احتجت الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه
اقول المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية
لنا ان الباء اما ان يكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى
التقديرين فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطي فالامر به يقتضي
تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير
الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على الممسوح قرينه في
الرأس وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال آخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر
المشترك بينهما اي بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت برأس اليتيم وان كان قد مسح
بعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيهما الحنفية
احتجوا بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الرأس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض فيحمل على
ارادة مسح البعض لانه ظاهر اللفظ ولا يتحقق الارادة لكونه لا فرد المسح الكامل وان لم يكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع
اولى كما بينا ولانه يحصل يقين البراءة والامتثال قال ولا اجمال في الفعل المنفي ذاته صريحا لكن الحقيقة المشتركة لنفي جميع الصفات لصحة نفيها
المشاركة في العموم ودلالة اللفظ هنا تقتضيه ولا يلزم انتفاء دلالة الالتزام من اللفظ بعد استقرار الدلالة لانه صار كالعام فاذا خص
المراد وهي الذات بقي الباقي وعند رجحان الارادة احتج ابو عبد الله البصري بان الفعل موجود فلا بد من مضمر يتوجه
النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية اقول اكثر الناس على انه
لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بالنية ولا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل
ظاهرا على نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها
اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائط لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان
نفي الذات غير متحقق لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة له ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ
واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات لمشاركته الصحة الحقيقة في ان نفي كل
منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرهما كالفضيلة والكمالية ليس كذلك فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ
على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ الدال على نفي الذات يدل على

نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة قيام الصفة لا عند عدم الذات وح يكون قوله لا عمل الا
بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال وترتب العمل به فنفي الذات اتحققهما فوجب ان يبقى
معمولا به في الباقي لا يقال الانتقال اليسر دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة للدلالة المطابقية
والدلالة اللفظية على نفي الذات واذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لا
نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه الالتزامية والمطابقية كالعام بالنسبة
الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض
بان الصلوة والعمل مثلا موجودان ذاتا [illegible] ووجب نفي الحكم من احكامها وليس بعض الاحكام
اولى بالنفي من البعض الاخر واما ان يحمل اللفظ على الجميع فيلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين
ان يضمر البعض وهو الاقرب معنى الى الجواب البليغ من وجود الذات بحسب شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة
وتبييت النية لا [illegible] وما ليس له [illegible] كالعمل المتحقق فلا [illegible] انه
[illegible] الاحكام [illegible] النفي للنهي عن الفعل كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة
من الوجه الذي ذكرناه [illegible] تقدير النفي للنهي عن الفعل النفي قوله
تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي [illegible] عليه السلام لا هجرة بعد الفتح قال
[illegible] في اية السرقة ان القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو من المنكب قوله ذهب السيد المرتضى وتابعه
الى ان اية السرقة [illegible] والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد ينطلق عليها
من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل [illegible] فيكون مشتركا بينها
والاشتراك [illegible] للاجمال عند التجرد عن القرينة [illegible] في القطع ايضا لانه يطلق
على الابانة كما يقال قطعت [illegible] يقال قطعت يده [illegible] والاصل في
الاطلاق الحقيقة [illegible] لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد
[illegible] على المركب [illegible] باسم الكل
وهو اولى من الاشتراك [illegible] والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي [illegible]
[illegible] لفظ اليد لان المراد [illegible] الا في الابانة لانها متحققة قال في قوله
عليه السلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان لان المفهوم نفي المؤاخذة قوله ذهب الاصوليين على انه

علي انه لا اجمال في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين
حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرتفعين عن الامة وكلام الرسول صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم به
الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار الاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو
البعض لان الاجماع دل على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض اما
اختيار اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب انا نم عدم
دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل
عارف باللغة يبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في
الفعل وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة جميع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم
لاجماعهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المصنف ولا في قوله عليه السلم معطوف على ما تقدم وهو قوله
لا اجمال في اية السرقة قال ولا اجمال في الامر بالعدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلاثة وقال
السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلاثة
فهو خطا اقول ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم واعتق عبيدا
لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلاثة قطعا اذ
هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك
فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب وح لا اجمال وقال السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال في
ذلك عدم قصر اللفظ على الثلاثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لمشاركة غيرها من
مراتب الجمع اياها في صدقها وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطا لما بينا قال الفصل الثاني في المبين و
فيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عليه السلم الحج والصلوة ويعلم كونه
بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة
وفعل ما يصلح ولم يبين فانه يكون بيانا والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير تشهد فيعلم
نفي وجوبه او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم او يترك فعلا قد تقدم تناوله وامته مخاطبة به قبله
على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل يطول فلا يقع بيانا محال لان
القول قد يكون اطول اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان

لغة ماخوذ من البين وهو المفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في
الاصطلاح فقال الشيخ البين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد بنفسه وفي
التقييد بقوله من حيث هو كذلك اى المراد بذلك الخطاب والا لانتقض طردا بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا
احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد فقط كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا
بها الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة وبتلك التقييد فقوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة
الى المخاطب والا لانتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة
بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين
ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل
الذمة فان البيان انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة
ودلالة العام على البعض المخصوص انما هي بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيانات وجوه افعال الرسول عليه السلم
فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل على تعيين امر بيان
امر ما او امور من جهة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين
والمبين يقع على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد
والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما البين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون
لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وقد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين
في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما ان يكون دلالة على البيان بواسطة كالكتابة وعقد
الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي صلى الله عليه واله يكتب بالاحكام الى عماله والاصابع صنعه كالاشارة
مثل قوله عليه السلم الشهر هكذا وهكذا وهكذا او اشار باصابعه وكما بين عليه السلم الصلوة والحج بفعله و
كالترك كما لو ركع عليه السلام في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن
بيان الشيء فانه يدل على انتفاء الحكم الشرعي فيما ترك مثل لو ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص
بالامة بحكم العام المخصص بالمشروعية ولو كان تركه بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت
مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بمجمل
ثم اتى بصفات ما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل الفعلي كما لو قال عليه السلام

هذا بيان المجمل وشبهه كما بين عليه السلام الصلوة والحج والوضوء بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي
وقوله خذوا عني مناسككم وقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي
كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل عليه السلام فعلا صالحا للبيان ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم
بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل لانه يلزم تكليف
ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ القول معدوم وجوده فيعلم ان يكون بيانا فتعين الفعل المذكور
واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه عليه السلام الصلوة والحج والوضوء به
ولانه قد يكون اولى من القول احتج الخصم بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان الفعل قد يكون اقصر
ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان احدهما اطول بحيث يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ايسر كان
يجب اطراح البيان الاول قولا كان او فعلا وتعين البيان الثاني وان تساويا امكن البيان بهما فجاز الاطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة
جاز منهما والثاني فوق النص ويعلم كونه عائدة الى الفعل والثاني قد يعلم بقرينة عائدة الى النبي صلى الله عليه وآله وقوله او
بالنظر عطف على قوله بالضرورة قوله وبالترك معطوف على قوله وبالفعل قال البحث الثاني الفعل والقول
ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه
بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما للبيان
خطاب متقدم عليهما يحتاج الى البيان فاما ان لا يكونا بيانا له او يكون احدهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق
منهما بيان والاخر تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما
بحيث نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني مؤكد له وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني
مؤكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم
تقدم الاقوى كان الاقوى مؤكدا وكذا ان جهل لانه يمكن تقدم الاقوى وتاخر الادنى والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف فكذا يحمل نظرا الى التقدم من
تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم الظاهر ان شهادة الشاهد لا تتاكد بانضمام الثاني اليهما وترجح نسبة شاهديه عليهما عند التعارض
وسلمنا لكن التاكيد بالاوضح الاجمع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من ... والثاني في الاقوى وان تنافيا كما روي عنه
عليه السلام انه قال من قرن الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن بينهما وطاف
لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما على الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان
الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني ندب في حق النبي صلى الله

عليه وآله يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما

وفعله الطواف الثاني يكون تأكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو ان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول

يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه

دون امته وان يحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى

تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه

بيانا به ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو تقدر تقدم الفعل لزم تعطيل

دلالة القول وكونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطوافين في حقه عليه السلام دون امته والقول

دليل على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي صلى الله عليه وسلم

وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال آخرون يكون القول

بيانا سواء كان متقدما او متأخرا لان بيانه بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية

ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عليه السلام من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان

القول كما ذكرناه ولان فرض تأخر القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا

نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكرتموه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على مجمل ليكون بيانا

بل هو حكم مبتداء وفعله عليه السلام لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقول فليطف طوافا واحدا لا زائدا او يخص

وقت التكليف بالمطاف الثاني فيتأخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت

العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان الزيادة

في العبادة نسخ **قال** البحث الثالث البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا او

او بالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما **اقول** لمساواة البيان المبين

في القوة والضعف او عدم مساواتهما تارة يكون في دليلهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما

اما الاول فذهب ابو الحسين والكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق

وهو قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وهو عمل بعموم قوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر

والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين

وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد مر

مما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما
يفيد ترجيحه على الآخر ليحصل العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على
صورة وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق في الوقت او بالزوم الوقف ولو كان البيان مرجوحا لزم الغاء العمل
الراجح بل يتعين عكسه اما مساويا فالتوقف في الحكم ثم قال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول
واجب في بيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء
تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب يجوز فعله او تركه
من المباح او المندوب او المكروه وليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا
طاب ثراه بان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك
فيجب فيهما البيان لان طالب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما وبالمباح لا بد فيه من البيان لتحصيل
الغرض من الخطاب هو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب
الفهم ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من حيث ولان البيان
وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيلي قال البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالمحال ومنع ابو الحسين البصري من تاخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب
له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمالي وجوز في مثل المتواطئة
والمشتركة وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج
ابو الحسين بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة
بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء انها بقرة
لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب الا لما سألوا وبقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا اليس عبدت
الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص المعين قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم
تقديم البيان والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم ينصب في العقل ما يجوز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه
يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة
وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف
قبل الموت بشرط السلامة اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين يجوزون

انه تكليف بما لا يطاق واما تأخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه
آخرون كابي اسحاق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل آخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين الكرخي يجوز تأخير بيان
المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تأخير
بيان المشترك كالمجمل لما ان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطئا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السوية واما
ماله ظاهر قد استعمل في خلافه كالعام المخصص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه فالحقيقة
المراد بها المجاز والمنكر المراد منه المعين فلا يجوز تأخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب ثم
يجوز تأخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الخطاب كما لو قال هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا
الحكم سينسخ والمراد من هذه الالفاظ مجازه دون حقيقته او المراد بالمنكر معين فان له ثلث دعاو احدها امتناع تأخير
البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تأخير البيان فيما لا ظاهر له
كالمشترك والمتواطي والمجمل ثم شرع في ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بماله ظاهر وهو
غير مراد بدون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق
واللازم باقسامه باطل اما الملازمة فلانه لو لم يقصد بها الافهام اما بطلان اللازم الاول اذ الخطاب الكلام
المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادة لزم الثاني
لا يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك اللفظ وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم
غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة يدل عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان
اللازم باقسامه فقط واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كما ترتفع
بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي
الاغراء بالجهل وانما يتحقق لو لم يتقرر في العقل منتفية عنه واجاب المصنف عن الاول بالمنع الاغراء بالجهل
وانما يتحقق لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظاهر الخطاب مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في
المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا والى ربها ناظرة فان الدليل العقلي الدال على
نحو اثباتها فهو مانع من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل
عقلي ولا نقلي مانع من ارادة ظاهر اللفظ [illegible] وجواز ارادة خلاف الظاهر لكنها استفادة [illegible]
قلنا لا نسلم خلوه عن الجزم [illegible] الاشاعرة على جواز تأخير البيان مطلقا فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع [illegible]

اما الثاني فظ واما الاول فمن وجوه الاول قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ولفظة ثم
موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قراناه انزلناه وهو يحتمل البيان الجميع فيه نظر فان هذه الاية انما يدل
على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القران
ليس خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام الثاني ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة
لم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها
معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة
لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى المامور به اولا بدليل انهم سالوا تعيينها لقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يعينها
لهم الا بعد السؤال المكرر فظاهر وهذا يقتضي جواز تاخير بيان تعيين النكرة الثالث لما نزل قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء
حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل
على جواز تاخير بيان تخصيص العام في الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت
كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم
بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل
والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاولى فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق اللغة كما يقال
بان لنا الكواكب للملال اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد
لان الضمير في قوله تعالى علينا بيانه عائد الى مجموع القران ومن المعلوم ان مجموع القران ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ
عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فيجب حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الاية
مضاف الى القران والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان المراد من القران لا له واما بيان المعنى الاول فهو مضاف الى القران
لا الى بيانه والمراد منه فكان اولى وفي الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة
عملا بظاهر الاية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين
التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم بالمدح والثناء احق وح لا يحتاج الى البيان لان الامتثال بذبح اية
بقرة شاءوا وسواهم البيان واما الظاهر انهم حين حاولوا اللفظ النكرة على المعينة او لم يتحققوا في الامتثال بها

كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤوا الا انهم لا يذبحون الا بقرة معينة وانه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة

بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأتهم لكنهم شددوا

على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث ان الاعتراض فيه بتخصيص العام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما يتناول

العقلاء ومع ذلك لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون في خطاب العرب وليسوا عابدين للملائكة والمسيح وانما

كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فابن الزبعرى غلط وقال ما اجهلك بلغة قومك وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان

التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون بادائه ادعوه المكلف

بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه والحجة المقتضية على امتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب

من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان

المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل

للمامور به وتحقق بيانه واعترض المصنف طاب ثراه على ذلك بانا لا نزاع فيما لو كان صيغة الامر مشتركة كما في صورة المامور

وفيه نظر فان للمانع ان يمنع ذلك وكيف لا والامثلة المنقولة عن الاصوليين صريحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به

لا في الامر وكذا تعيين سلمنا لكن على ذلك القدر يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال

ويحصل الثواب قال التنبيه يجوز للسيد تاخير التبليغ اي تبليغ الحكم الى وقت الحاجة اذا اقتضت المصلحة ذلك والا فالتبليغ لا يقتضي الفور

ولا الفور لا يقتضي الامتثال المنزل الى الفراغ عرفا اقول ذهب السيد المرتضى الى جواز تاخير تبليغ النبي صلعم بعض ما اوحى الله تعالى اليه

من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنعه منه قوم احتج السيد المرتضى بان تاخير التبليغ الى

وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير

في المصلحة فلا يتعين احدهما ومع ذلك لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المخالفون بقوله تعالى يا ايها

الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والجواب المنع من كونه للفور بل هو للاقتضاء بالامر المطلق وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل

انما هو القرآن عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى فيه وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل الله عليه

من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه فيها لان اللفظ انزل ماض فلا يتناول الحال والاستقبال

قال التنبيه يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا بطلب المخصص

فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العموم لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب

الا بعد حين ويجوز اسماع العام المخصص بالعقل وان افتقر الى نظر اتم ابو هذيل وابو علي وفيه اعتراض بجهل

او منعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض او المعول للاغراء مع ظن التخصيص وعدم
التيقن بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعموم فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص اجماعا اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام
دون اسماعه الدليل المخصص فيكون مكلفا بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجد عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم
مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنع ابو علي
الجبائي وابو الهذيل العلاف واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا
اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك عام ثم قال النبي [illegible] المشركين
[illegible] ذلك العام وهو قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة فانه لم يكن في حكمهم [illegible] وذلك عبد الرحمن واما
الثاني فلانه يجوز اسماع العام المخصص بدليل العقل وان لم يعلم السامع [illegible] العام المخصص بدليل السمع لان
العلة في الجواز هنا انما هو تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب وهي بعينها متحققة في محل النزاع فيثبت الحكم
احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل وهو قبيح فيستحيل صدوره من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف
العام من دون اسماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني
فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز لمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد
البحث في اقطار الارضين ويسمع [illegible] العام مخصص ام [illegible] وبطلان التالي وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم
والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل لان المخصص مظنون التحقق باعتبار كون
اكثر العمومات الشرعية مخصصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني المنع من الملازمة فانه
توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارضين للتفحص عن المخصص انما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق
عند البحث عن المخصص الذي لا يعد معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا ورود
لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص فينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق
فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصص من
دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الخامس كل من يريد الله
تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما ان لا يحتاج به كالعام الصلوة او لا كالذي [illegible] بمعرفة احكام
الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اقول [illegible] العمل كالعالم فانه يراد منه التكاليف

بما يفتيه المفتي **اقول** لما ذكران البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مرّ من الخلاف اشار
الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كلّ من اراد الله تعالى افهامه الخطاب المحتاج الى البيان يجب عليه ان يبينه له
ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم مراد الله تعالى
بالبيان من دونه محال واما الثاني فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد
منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك
كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع
واما الذي لا يريد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعالم بالنسبة الى مسائل الحيض وما
يجري مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعامي بالنسبة الى العبادات وكالنسا
في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الآيات الالهية والاخبار
النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها **قال** الفصل الثالث في الظاهر والماول
وقد مضى تعريفهما ومن التاويل قريب وبعيد فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عليه السلام لابن غيلان
وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن بابتداء النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام
وابعد منه في قوله صلى الله عليه وآله لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق
الاخرى بالمتقدم فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه فاطعام ستين مسكينا باضمار الشارع في دفع الحاجة
بين ستين يوما وبين واحد ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم وليس ببعيد
حمل آية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الآية للرد على من لمز في المعطين ورضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا
اقول قد عرفت في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما فهم منه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والماول
وعلمت تعريفات كل واحد منها اذ التقسيم مفيد للتعريف بل قد يكون مفيد للتعريف التام وذلك عند ما يكون
المقسوم جنسا قريبا للاقسام والقسيما فصولا لها فاذا لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا
للشدة والضعف بحيث يكون تارة ما تعادل النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص
والظاهر كان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم
لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فح شرط التاويل لا بد ان يكون اللفظ
محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا او لا بد وان يكون الماول ذا فطنة وعلم بعيد لو لا الالفاظ بحيث يعرفها



في احتمال واحد منها ما هو من التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عليه السلام لابن غيلان فيما نقل
غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك وفارق سائرهن
وقد اولوه بثلاث تاويلات الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى
قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن اي لا تتزوجهن
الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان فساده لعدم الاذن في نكاح
الكفار لا يبطل منه الا ما كان منافيا للشرع الاسلامي حال وقوعه الثالث انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النساء
وهذه التاويلات بعيدة لانه ما اقترن باللفظ من القرائن تمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ
الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عليه السلام فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير مقدورين له
باختياره عندهم لوقوع الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجة ولانه امر الزوج بامساك اربع
من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب مع ان حصر التزويج في المشار اليهن ليس واجبا ولا مندوبا وان
كان النكاح في الجملة مندوبا والجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها واما الثاني فضعيف
لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لما عجل المسلمون بانعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو
كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام
والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقات
لقرب عهده بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم امسك منهن اربعا
وفارق واحدة قال الراوي فعمدت الى اقدمهن ... ففارقتها ومنها تاويل قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على
الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه هنا
صرح بتخيير حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها من ايتهما من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا ان المراد منه اطعام طعام ستين مسكينا لا اعيانهم لان المقصود دفع الحاجة ولا فرق في دفع الحاجة بين دفع حاجة ستين
مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف ايضا لانه لا حاجة الى هذا
الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع
واغتنام بركة الجماعة وحصول استجابة الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من
اولياء الله تعالى يحصل به البركة ويكون دعاءه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر فليس من التاويلات البعيدة

حمل علماؤنا آية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على بيان المصرف دون تمليك كل صنف
من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات وشرط الاستحقاق ورفع احتجاج من صنف من اصنافها
لا لتوزيع الكل وحيث ... الى ... امر الاصناف واستدل الشافعي بانه تعالى اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بعضها على
البعض بواو التشريك وكون الآية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق في الاعيان قلنا لا يجوز كونه مقصودا وكون الاستحقاق وتصفية السبب
مقصودا ... وظاهرها الاصناف والعطف ... ابطال ذلك فلا يجوز وهو ... الاشياء الا يدلك
ما قاله وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم يعطي الصدقات
من احب فاخبر تعالى ان رضوا وان لم يعطوا منها ... الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله و
قالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى محمد صلى الله عليه واله يعطيها اهلها
ومستحقيها ومن حصلت فيه شرائط الاستحقاق وعين ذلك بقوله انما الصدقات الآية واجراء اللفظ على ظاهره و
انما يتعين عند عدم الصارف عن القرائن وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة عن الظاهر الى ما قلناه على ان لقائل ان يمنع كون
اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونها للقدر المشترك
بينها وهو مطلق الاختصاص وقوله منافاة بين ما قلناه وبين كون الآية لبيان المصرف باطل لان ما قاله
يقتضي التشريك وكذلك لو قلنا انها لبيان المصرف قال المقصد السادس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية
الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها
والا لم يجب اتباعهم ... الاتباع مع الجهل يكون له معصية ولا ارتفع الامان عن اخبارهم فينتفي فائدة البعثة و
الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر عنهم الا الفضيلية
حيث جوزوا ... وكل ذنب عندهم كفر واجوز بعض الحشوية ... الخطاء في الاعتقاد الذي لا ... كبيرا كان
او صغيرا ... اما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق الفتوى كذلك الا ان الخطاء سهوا
فقد جوزه بعضهم والحشوية يجوزون الكبائر منهم عمدا وانه وقع وابوبكر جوزه عمدا ومنعه سهوا والجبائي منع من الصغيرة
والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوز سهوا الا انهم يؤاخذون ... مطالبون بالتحفظ
من ذلك ... الكبيرة ويجوز الصغيرة سهوا وخطا وعمدا وتاويلا الا المنفر والحق ما ذكرناه اولا
الثاني التوقف في كون بعض افعال الرسول عليه السلام من ماخذ الاحكام الشرعية على عصمته عليه السلام بحث عما هو اعم من
من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او

في عصمة الانبياء

عمداً كان او سهواً او خطاءً في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف
بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي باطل والا لزم
وجوب الحرام ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو لم يكن معصوماً لجاز اخباره بالكذب فح ينتفي الوثوق باخباره وثم
ملزوم لانتفاء فائدة البعثة اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبيح والحسن
الوجوب باخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك بحيث يثبتا جوازه على فعل الواجب واجتناب الحرام فلو جوز الامة الكذب
في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحاً وما اخبر بقبحه حسناً وما اخبر بوجوبه حراماً وبالعكس لم يتبعه احد
منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط منهم من قلوب امتهم ويوجب الاستخفاف
بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض الغرض من النبوة وانفردت الامامية بهذا التنزيه
عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغائر منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية
عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلاً ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما
يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى وهم
لا يقولون واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء لان احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد
اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر وانما
ما يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية وغير باقية مجردة وقديمة متعلقة ولكونه نفرة وثانيها ما يتعلق بالتبليغ
اتفقوا على امتناع لتعيين الانزال او نوقف عما يخبر به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهواً لا عمداً وثالثها ما يتعلق به
بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهواً ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمداً والحشوية واتفق
هذا الحشوية والقاضي عقلاً لا سمعاً ومنع الجبائي من ارتكابهم الكبائر والصغائر عمداً وجوز ذلك منهم على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم
من ذلك عمداً او خطاءً في التاويل وجوزه سهواً لكنهم مواخذون بما يقع منهم على جهة السهو لكان موضوعاً عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من
التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكبائر وجوزوا عليهم الصغائر عمداً وسهواً او خطاءً في التاويل الا المنفرة فالكذب والتطفيف بحبة
القليل كما من بقل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغيراً ولا كبيراً عمداً واما سهواً فيقع لكن بشرط ان يذكروه وينبهوا الناس ويعرفوا
غيرهم انه عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال الحديث الثاني عشر عنده ص وعليه اذا
نطق فيه القرآن فصلى لم يدل على حكم هنا الاحتمال الا بأخبر المرجوح بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول فبهذا الدليل يكون على المؤمنين حرج الا ان لا يتحقق

والجواب لا م حقيقة في القول سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر النساء ولا اسوة انما
مع علمهم بوجه الفعل كون الاتباع في المسارعة الاتباع في القول بقرينة وما ذكرتم في الطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة
لا على مطلوبكم والاحتياط انما يصح فيما علم وجوبه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت
تخصيصه عليه السلام به كالوصال والزيادة على اربع زوجات واما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق
والغسل من المرفق وما عدا ذلك مما علمت صفته وجب التاسي به فانا انما كنا متعبدين بايقاعه واجبا او
ان كان ندبا فتعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر والاسوة الاتيان بالفعل الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجو الله
على الترك والاجماع على الرجوع في الاحكام الى افعاله عليه السلام كقبلة الصائم **اقول** افعال الرسول ع اما ان يكون
طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما يجري مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة
اليه والى امته او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصه عليه السلام كوجوب الوتر والتهجد بالليل والسواك
في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا
اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف ان فعله بيانا فانه حجة بلا خلاف والاصح انه لا يدل على
وجه الفعل بمجرده بل تابع للمبين لانه يكون بيانا لصفة الفعل لا الوجه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء
من المرفقين وان لم يثبت كونه بيانا فان علم انه الرسول ع قصد بايقاعه التقرب الى الله تعالى كان دالا على الرجحان
في حقه وحق امته عند جماعة الاصوليين كابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وعن
الشافعي انه للندب وهو المذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى
رحمه الله والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والاولى انه دال على القدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى
الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها ويخصص في كل واحد من الوجوب والندب لا تعيين فيه فيدل
على التعيين وكذلك في حق امته وان لم يعلم قصد القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المصنف اولا وبحث عنه
فمما اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب
والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته عليه السلام تمنع من وقوع المحظور وندرة وقوع المكروه
منه لا على عينه الواجب والندب والمباح في ذاته فيقتضي الرجحان هذا في حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لانه
عليه السلام والخلفاء قد اختصر بعضها بلا مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر

تحت المقالب ولي وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف منها ثمانية الاول قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير على مخالفته تعالى دليل على
وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو
الله واليوم الآخر فله فيه عليه السلام اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض انه من لم يكن له فيه اسوة حسنة
لم يكن يرجو الله واليوم الآخر وهذا توعد وزجر في ذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته
هي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم
لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر لجواز منع دلالة الآية على اللزوم المدعى فان الامر باتباعه فيها
مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب وان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا
الموجب فضلا عن كونه مطلوبا بالطلب الجازم الخامس قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية فاذا فعل فعلا فقد اتانا
به فيجب علينا اخذه والعمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر
بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لان فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر
بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج
في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه
الحق لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن له واجبا لم يكن عليه حرج في اتيانه اما لو ترك
امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب عن الاول منع كون الامر حقيقة في الفعل خاصة بل
المعنى انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل
لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي
سبق ذكر الدعاء في الآية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين
يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان
الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التأسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه الاسطلاق وفعل
الرسول عليه السلام قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بعمومه لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص هذا
بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهره لا اثبات وجوب اتباع شخصه عليه السلام وليس مرادا قطعا فلا بد من
اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثاني باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل

يقتضي حدهما ويجب ان يكون هو القول ١ فوقع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر
فان المتابعة انما تتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير متحققة وقوله المتابعة في القول واجبة
بالاجماع ان اراد به ان العمل بموافقة القول القائل فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل
قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع
وعن الخامس ان المراد بالماتي به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تعالى في مقابلته وما نهاكم عنه
فانتهوا عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نسلم انه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان العرف ياباه وعن السادس
ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق ومن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكمه
مساو لحكمه في انتفاء الحرج عند تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب والا لزم منه
ذلك كون كلما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه
الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال ومجاوزة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا
فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا او بالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر والحق فيه ان يقال
واما ما علم وجهه من افعاله عليه السلام مما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة
والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على جهة الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على
وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي
في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وغيرها من الايات والاجماع الصحابة على الرجوع
في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سألته عن قبلة الصائم فقال لها لم لا تقولي لهم اني اقبل و
انا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان يعني وكان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا فاتفقوا بذلك على وجوبه وخلع عليه السلام
نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبلك ما قبلتك وقوله طاب ثراه لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب او لا استدلالا
عليه بما سواه اي الاباحة والاشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية الى ما لم يظهر فيها القصد
القربة من افعاله عليه السلام في عدم الدلالة على حكم في حقنا قال البحث الثالث يعلم الوجه بالنص

وبوقوعه امتثالا وبيانا وللاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب عليه والندب بقصد
القربة مع اصالة عدم الوجوب بفعله على وجه القربة او دائما ثم بتركه من غير نسخ وبان تخيير بينه وبين
مندوب وبوقوعه قضاء المندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان و
بوقوعه قضاء للواجب او جزاء للشرط موجب كالمنذور بتحريمه لولا الوجوب كالجمع بين الركوعين في الكسوف قوله
لما بين كون التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله عليه السلام اشار الى
ما يعرف به وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته عليه السلام تمنع من
دخول المحظور فيها وشروع المكروه منه عليه السلام واغلبية الاقسام الثلثة المذكورة فيقتضي لما
ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين
ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله عليه السلام
هذا الفعل واجب او هذا مندوب او هذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لآية دالة على احد الوجوه الثلثة كما لو صلى
امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او كاتب عبده امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا المقصود به الندبية او اصطاد بعد احلاله امتثالا لقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا والمقصود به الاباحة
فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة والندبية الكتابة واباحة الصيد وثالثها ان يقع فعله عليه السلام بيانا
لما علم وجوهه فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا
وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني فيختص اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع عدم
وقوع الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفيته وجوب او ندب وكراهية ويعرف ندبيته بوجوه الاول
يقصد الرسول عليه السلام به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء
على اصل العدم فيتعين ندبيته الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ فلا عذر فان التقرب
الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك
والا لجاز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا والا لجاز كونه واجبا مرة او مرارا مخصوصة او مدة مخصوصة فيتركه عند انقضائه
الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة عليه تؤذن برجحان الفعل والترك من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع
ان يخير بينه وبين مندوب اذ لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره الخامس كونه قضاء العبادة

مستحب ويكره لاستحالة ترجيح الممنوع وهو القضاء على أصله ويعرف وجوبه
بوجوه الأول نصه عليه السلام على أنه مخير بينه وبين فعل ثبت
وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب الثاني اقترانه
اقترانه بأمارة الوجوب شرعاً كالأذان والإقامة للصلوة الثالث معرفة
كونه قضاء لعبادة واجبة وجوب موافقة القضاء الأداء وفيه
نظر لما مر من المساواة بينهما فإن كثيراً من الفقهاء يقولون باستحباب
الصوم في رمضان مع وجوب قضائه عليه اتفاقاً وبعضهم باستحباب قضاء زكاة الفطرة مع وجوب أدائها إجماعاً وح
لا يبقى في معرفته وجه المقتضي دلالة على وجه القضاء الرابع وقوعه جزاء لشرط موجب للفعل كما لو نذر أن يرزق ولداً
تصدق فرزق فتصدق عليه فيعلم وجوبه الخامس أن يكون فعلاً لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف
واعلم أنه ليس المراد بالعلم في قوله فيما تقدم به يعلم الوجه حقيقة أعني الجازم المطابق الثابت بل هو أعم من ذلك بحيث
يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال البحث الرابع الفعلان إذا تعارضا كأن أمر الرسول عليه السلام
علم أن السابق منسوخ إذا علم تقييده عليه السلام بالمنسوخ ولو كان أحدهما منه والآخر من غيره وأقره عليه السلام
عليه علم خروج الفاعل من التأسي وإن عارض فعله عليه السلام قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل دل تخلف القول
دل عبارة عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنعه فإن اختص بأمته عمل من بالقول لسند ... وإن
اشتركا فكذلك فكذا إن جمعا ... لو تراخى الفعل وكان القول عاماً كان منسوخاً عنا ...
عنا وإن اختص به كان نسخاً ... مثل قوله ... أو لم يعلم تقدمه ... دل على تخصيص ... الدال
إلا لكونه ... على أن ... متفق حكم الفعل وإن تأخر القول كان ناسخاً فيمن يدل عليه
فإن جهل تقدم الفعل على القول قدم القول لقوة دلالته ولاستغنائه على الفعل دون العكس وللعلم بتناول القول لنا و
الفعل لجواز اختصاصه به فيكون متناولاً لنا فتقدمه فلا يتناولنا أقول الفعلان لا يتعارضان إذ التعارض لا يتم
إلا مع تنافي المتعارضين وإنما يتنافى الفعلان إذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل
وضده في محل وآن فيستحيل الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما أو بالعكس فلا يتعارضان بأنفسهما
لعدم التنافي في وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عرض ما يوجب شمول حكم أحدهما الفعل الآخر أو زمانه كما لو فعل
فعلاً يعلم أن فعل ضده الذي دل الدليل على تقييده به دائماً ما لم ينه عنه فإنه يدل على أن الحكم السابق منسوخ

عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب اما مالم

يرد الناسخ له ثم يفعل بعض المكلفين ما ينافي ذلك الفعل بحضرته فاقره عليه السلام عليه فيعلم انه خارج

عن التاسي بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا او نسخا ان كان متراخيا

اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول عليه السلام

وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه

وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا

له عليه السلام او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام اثنى عشر ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من

غير تراخ كما لو قال الطواف واجب على عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز النسخ قبل

وقت فعله ويصال غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علمنا انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب

التاسي ب ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون ناسخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم

مثل ذلك الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه بالفعل على وجه الوجوب ج ان يتقدم فعله على قوله المختص به

ويتاخر عنه من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن عموم المستفاد

من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ د ان يكون

يتراخى قوله المختص به من فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته هـ ان يكون القول مختصا بامته

ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول

لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه عليه السلام وكان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما

و ان يتاخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل التاسي ز ان يتاخر القول

المختص بنا من غير تراخ فيكون الاولى ان حكم الفعل مختص به ح ان يتاخر القول المختص بنا متراخيا فيكون

حكم الفعل منسوخا عنا دونه ط ان يتقدم المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من

عموم ذلك القول ي ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه دون

امته يا ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته يب ان يتاخر القول

العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم القول لقوة دلالة

على الفعل والاقوى الترجيح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج

المحتاج بالضرورة واما الثالث فظاهر ولان التناول القولي لنا معلوم لانه مقصود وتناول الفعل لنا غير معلوم

لانه كما يحتمل تاخره فيكون متناولا لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس

بمعلوم اتفاقا وفي البحث الخامس الاقرب انه عم قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به اربابه

وتمنع عموم دعوة من سبقه عليه السلام او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اكل لحم

المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كان واخطأ من زعم انه

متعبد بشرع ابراهيم عليه السلام او موسى او عيسى لانه عليه السلام اوحي اليه كما اوحي اليهم فشرعه اصل و

لم يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث اطلع في التورية وقال لو كان موسى

حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه لو كان يجب علينا التعرض في الوقائع التاسي به في حفظ كتب الانبياء وقوله تعالى

فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى

نوح شبه الوحي بالوحي لا الموحى بالموحى وقوله تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضهم والا لزم الكذب اذ جميع الانبيا

لم يحكموا بالجميع **اقول** هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا عليه السلام هل كان

متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف

اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى

علماء تلك الشريعة واستفتاؤهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلوات الله

عليه واله لم ينقل علمنا انتفاؤه وفيه نظر لمنع صدق الملازمة والاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة

بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك

ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل على بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين الاول

دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عليه السلام كان يركب البهيمة وياكل اللحم المذكى ويطوف

بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق

تفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن

عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالالف والسقي والحراسة من السباع الضارية وفعله لذلك لا للاذن فيه

شرعا وكذا اكله اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه

لا يدل على كونه واجبا شرعا بل على انه عادة وفيه تبرك فقبل الاسلام الكل له على انه ما ثبت وفيه من بشرع من تقدمه واما بعد ثبوته عليه السلام

فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما يرفعه الدليل الناسخ ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم ع وقال آخرون بشرع موسى ع وقيل بشرع عيسى ع والكل باطل لما بينا
والحق ان يقال اما ان يكون مراد القائل بتعبده عليه السلام بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا عليه السلام مثل
ما يوحى الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما
في كل شريعة او بعضها الاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا لما تقدم من الشرائع في كثير من الاحكام والثاني ان كان في البعض
فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه عليه السلام متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية بالغير في الشرع مع انه اصل في
نفسه لانه تع اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم
فهو باطل قطعا لانه عليه السلم لم يرجع اليهم في شيء من الوقائع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان
يراجع كتبهم وعلمائهم في شيء من الاحكام لما غضب عليه عمر لما رآه يطالع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث دونها
احكامها لوجوب التاسي به ع والتالي باطل بالاجماع احتجوا بقوله تع فبهديهم اقتده امر نبينا عليه السلم
بالاقتداء بهديهم وبقوله تع انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وبقوله تع انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تع واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع
فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ
والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان
ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكل ما في التورية لما علم من مخالفة
اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها
على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيها الشرائع او في الانبياء بان يكون المراد بهم
بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا عليه السلام في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع
في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم ع كانت مندرسة فكيف يكون
مامورا بها وعن الخامسة انها تدل على انه وصى محمدا صلى الله عليه وآله بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين
وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرائع كما تقدم قال المصنف المسألة السابعة في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة

الابطال وعرفا رفع حكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي
والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتداء الرافع لحكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر
الاستثناء والشرط والصفة ونحوها على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله عن مثل فعل ما موربه لانه لو لم يكن هذا النهي
لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء ثم الحكم القاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل ولا يعدم
لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس في كون الطاري متعلق
السبب تركه وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعم كلامه وهو قديم ولانه تم ان علم
الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من غير علم السبب والخطاب عندنا حادث
ومتى ازيل تعلقه على نحو رفعه بالناسخ اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة
زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه
بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال على الاعدام يقال نسخت الريح الآثار
في القدم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايضا في
النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه وحكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو
عبارة عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى آخر فقال القاضي والغزالي
مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف تبعا لما
وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من ترجيح المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم
من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع
اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف تبعا له بانه رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية
والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع
المبتدا الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه
ومفهومه وصريحه ونحواه وما استفيد من فعل الرسول عليه السلم وتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع
الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال

[margin:] قوله الى غير ذلك [illegible]

لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا الان مقتضاه صيام يوم الجمعة لا صيام
كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يسمى عند النسخ الا انه لم يكن
نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصنف رحمه الله بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج
بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وقيد التاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست متراخية
ومطلق التاخير لا يدل على التراخي ولان هذا المخصصات لا يتضمن رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان المخرج
بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله رحمه الله تعالى يخرج بقولنا على وجه لولاه لكان
ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به مكررا لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار
بحيث يكون النهي عن مثله نسخا ولولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما
اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما لو قال وقوله عند
غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا
عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول ثابتا منتهيا بالغروب وضعف هذا ابين مما ذكره وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا بعذر
ولا انتفاء الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة لانه ليس
نسخا مع صدق الحد المذكور عليه ونقل الشيخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث
لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم ومعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته
في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل
فلا ينعدم لذاته والا لما وجد فلا بد ان يكون منعدما بطريان الناسخ
لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرائني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول ان الحكم
الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة ثابتة من
الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي كذا الباقي ضد الطاري فلو عدم الباقي بالطاري من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح
وانه محال قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى
من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة
موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطاري

على الباقي فقوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في قلنا والباقي ايضا تشعر عدم كلامه
من اي علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري والباقي قوله ويجوز كون الطاري
اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال في الثاني ان حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم
فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال رفعه لاستحالة
انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتفى الحكم لذاته لا لطريان الضد هو الجواب عن الاول انه يجوز كون
الحادث اقوى من الباقي وان لم يعلم سبب قوته ويجوز لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال استناد قوته
الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام
وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث ان المحال انه تعالى
علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع
الناسخ اياه قال البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون اخر
وللقطع بثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وللاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود بان موسى عليه السلم
ان بين دوام شرعه بطل النسخ وكذا لو اقتضى الفعل مرة ان لم يبين انتهاءها وجب نقل المكلف ان بين وبقوله تمسكوا با
لسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا امتنع الامر به وهو ضعيف لاحتمال ذكر المكلف بالنقل اجمالا لا
لانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم بخت نصر الا من بقي وقول موسى عليه السلم لكن الابدية قد ترد للزمان المتطاول
كما في العبد انه يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة السنة فان اباه فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي
موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال
المتجددة وهو معارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امر بذبحها فانه جعلها مؤبدا عليهم ثم نسخه
امر في ابقر بجسد وقربان كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ اقول الثاني لما ظهر ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا
لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بمصالح
والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فان المصالح
يختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه
او مصلحة لهم في وقت معين مفسدة في وقت اخر فيامر به في الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر فانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
وتبديلها بحيث شئنه واراده لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلى عاله

بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون
في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الاعتداد بالحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلى الله عليه وآله ناسخة لما تقدمها من الشرائع احتجت اليهود بوجوه الاول
ان موسى عليه السلام بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين
انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم
انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا
ولعدم قبول النسخ ح واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه الثاني قول موسى
تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حجة والابد عبارة عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به
شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف
المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه عم دوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما الاول فلان
اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذ اذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع
على سبيل الاحاد لا متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة النقل المذكور ولا يمكن دعوى
تواترها لما بينا من انقطاع تواتر اليهود وسلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد في التورية وكما في قوله يستخدم العبد ست
سنين ثم يعتق في السابع فان ابى العتق فلينقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين سنة
ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل
المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين
يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل القسم
الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال لما ذكر كحسن الصدق النافع والعدل وقبح الكذب الضار والجور وهذا
عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن
قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع
في شرعهم كما في البقرة التي امر ابن عمران حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني
من التورية قربوا الي في كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخه عنهم واعلم ان
الاولى في تقرير صحتهما انما تدل على استحالة نسخ شرع من تقدم والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت فهما لا يوجبان

استحالة النسخ مطلقا **قال** البحث الثالث في القران ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية العدة
وتقديم الصدقة على المناجات وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتج بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل ولان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المومنين والمنافقين فلما حصل
زال التقييد وبقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان المراد انه لم يتقدم من كتب الله تعالى ما يبطله ولا
ياتيه ما يبطله من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان في سنة او اقل فبطل السنة عدة زال بالكلية وكون
الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال
الى البيت المقدس كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبدنا بها زالت بالكلية **اقول** اتفق الامة على
وقوع النسخ في القران العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد
حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم ثم نسخ باربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم
الصدقة على المناجات بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ونسخ ذلك الثالث
انه تعالى امر بثبات الواحد العشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله
تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى
امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله فول وجهك قال الحق
وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى البيت المقدس لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما
يدل عليه بل بالسنة ومع ذلك يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة لا يدل على كون بعض
القران منسوخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن الوجوه المذكورة اما عن
الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملة ومدة حملها حول اعتدت
به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال
سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تميز المؤمنين عن المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك
الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا
بازاء المائتين في غاية الجبن والضعف بحيث تنهزم عن مقاومة العشرين وجب الثبات ويكون
تخصيصا وعن الرابع بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه

والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج [illegible]

او العدد فيه و تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضى بطلانه ولا يأتيه من بعده منها ما يبطله الا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ اليه اصلا منه
وعن متمسكه الاول بان عدة الحامل تنقضى ابعد الاجلين من وضع الحمل ومضى اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك فى اول من الحول او غيره ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثانى بانه لو كان الفرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المؤمنين عليه السلام منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية لتحقق الحكم فى غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكره وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس بحال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق المصلى التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مخصوصا ببيت المقدس حال الاشتباه عن غيره من الجهات زال بالكلية **قال** البحث السابع فى شرائط النسخ وهى الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ ومعه تغيره كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضرر اما وجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها لا تحول لا نقضا وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهولة كما دموا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه فى الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ لتساوى العلم باستمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى بدل مضادة فيكفى ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء برمضان وساير الحقوق بالزكوة فيشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافى بين الحكمين **اقول** شرائط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن نفسه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود الذين كل واحد منهما فى حالة واجبا وفى حالة حراما وفى حالة مباحا كما فى الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح فى غيره وكالنفع والضرر فان الشئ قد يكون نافعا فى وقت كالاكل عند السغب وضارا فى غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقيهما وهى صفة لازمة لهما وكالامر فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه

مثل ان يقول دوموا على الفعل ابدا الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت

او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله عم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم

الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها

لم يرتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا وتحريم الخمر لا يسمى

نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم الذي دل الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون موضوعا له او انما هو جزء له

او ملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجية عن الخطاب يتساوى ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في

صحة ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت على ارادة التكرار

منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط

في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف او عجزه لا يسمى نسخا وان كان متراخيا عن المنسوخ والا

لكان تخصيصا لا نسخا ويشترط في حد النسخ وان لا يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا لزم الابتداء [illegible] يكون

الى بدل كان مضادا للحكم الاول كما يدل ثبوته على رفع مضادة كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة

كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وكنسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكتف في نسخ الحكم

الاول لعدم التنافي بينهما بل يشترط ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال البحث الخامس يجوز نسخ الشيء

قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على

المنع خلافا للاشعرية لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف

وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا فيستحيل الامر به تعالى لا

يمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثل متناول الامر بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول انهما ثانيا لا

يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة فيه والامر الاول بينا ولهما فكذا النهي والامتناع التمييز بينهما

فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر واما تناول الامر بالاعتقاد فليس كذلك لان الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا

لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم عليه السلام امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد قد يامر عبده بالفعل ثم

ينسخ بان لا يبين له ولا استحال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم تغير مصلحة الامر خاصة والجواب بالمنع من

امر ابراهيم عليه السلام بالذبح لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا انما امر بمقدماته وهو مع ظن الامر به بلاء عظيم والفداء

عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله كان يوصل ما يقطعه والسيد انما يحسن منه [illegible]

البداء عليه بخلافه نعم وحسن الامر تابع لحسن الفعل **اقول** اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء
بعد التمكن من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيامر به
والامر في آخر فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب الناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان العاصي كافرا
او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما قال الشارع
في اول النهار صلوا عند غروب الشمس شيئا ثم نسخ فمنع منه اصحابنا اجمع والمعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي
وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المص طاب ثراه الاول هو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك يلزم البداء
اعني ظهور مصالح الشيء بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق بها
اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالته على
الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد جميع مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت
ولا احتياج الى ذكر المكلف به وهذا في الفعل باختلاف الثاني ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما
يتضمن من تفويت المصلحة الباعثة على المامور به ولان غاية تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وان
يستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به لكون الخلو من المصلحة والمفسدة لاستحالة ... والا ويتوجه
نقيضه وجوبه اعتراض المنع من اتحاد متعلق الامر والنهي عين الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي نفس متعلق الامر
وان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل ويجيب عن الاول بانه مع الاتحاد
اتحادهما عندنا في الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول بهما ولا ... على
سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يتميز احدهما عن الاخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا
عن الاخر في وقت واحد تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله
في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج
عن محل النزاع لان تعلق الامر ح امر مغاير لتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة
المذكورة احتج الخصم بوجهين الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم عليه السلام امر بذبح
ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان
هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو كان ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة
اخلاله عليه السلام بالواجب واما الثاني فظاهر الثاني انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط

الا الهالك من خياطة وكذا يحسن عن الشارع الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة
والامر به كذلك قيامه ثم يزول مصلحة الامر خاصة في وقت اخر ويتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان (الفعل)
المامور به مصلحة في وقته الامر والنهي وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقت الامر من المفسدة والجواب
الاول بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول
الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا شبهة ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به يقال
بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل يجاز عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا الذبح لكن
انه لم يذبح فقد روي انه عليه السلام ذبح وكلما قطع عضوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفداء قلت لا نم وذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحياة المترتبين عليه وعن
الثاني بالمنع من الملازمة وظاهرا على حسن النهي ذلك من السيد الشرير لبداء عليه ويجوز ظهور مفسدة
في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور
واذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا ايضا فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع
الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تقوية لتلك المصلحة والصورة المذكورة تتضمن النهي عما امر به وان كان الشارع
من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والجواب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان
الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحة
ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا قالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار المكلف بانه مكلف بالفعل في وقته
فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كاية
تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على امتناعه لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم
في وقت نسخه او لان المراد بخير منها في اللفظ اذ هو والله هو هنا ويجوز النسخ الى الاثقل كما نسخ الصوم الناسخ لتخيير بينه وبين
الفدية والحبس منسوخ بالجلد والرجم وصوم عاشوراء بصوم رمضان قالوا الخير اخف قلنا بل الاكثر
ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد
بالحول والرجم للشيخين ويجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص لا لان شرط النسخ
الدوام ولا تنافي الشيء وشرطه والخبر ان امتنع تغيره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل
عمرت نوحا الف سنة ثم يقول من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد

البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم لامتناع
الكذب عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء علانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى عنا التكليف بالاخبار عن
الشيء حتى الخبر عند التوحيد كما منع الجنب القران وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على
مفسدة ولا يجوز نسخها الاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير
كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبيح اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم
يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة
امام مناجاة الرسول عليه السلام المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجويكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او
ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا ولانه لا يوصف من ثبوته في وقت
اذا الا بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح
منها او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف كونه ماتيا به الا بتحصيل الفاعل
ولعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي
هو رفع الحكم فيجب مغايرته الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا
من وقوعه لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان
والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا
على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق
ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساويها والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل
ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه
وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة فيجوز
انفكاكهما عن الاخر فان قراءة مجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرا القران فاعربه فله
بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتملة عليها القران موجب لحصول الثواب وان تجرد

ما دل عليه السنة كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه
واقع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ
التلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة مع نسخ الحكم بما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك
الى الجهل التلبيس ولخلو القران عن الفائدة ج ونسخ التلاوة دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة
الحكم فارتفاعها يوهم زوال الحكم فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على
نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا
عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتماله على حكم يعلمها الله تعالى وهي خفية على البشر وكذا لا
يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد
بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ
دال على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية هو التخصيص وكان تطرق النسخ الى الحكم مشروطا بدوامه
لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا يدخله النسخ لا يرد شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد
مساو للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات وكما ان النسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من
المساواة فان الاول قابل التخصيص بالاستثناء وغيره ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي
ابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد مرتضى وابو الحسين البصري وفصل
اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا [illegible] او مومن او زيد مؤمن وعمرو كافر
جاز نسخه عند تغيره اما بالنسخ من الاخبار به او بالامر بنقيضه لو لا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل
قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه
هذا اذا رفع مدلوله لا الاخبار به او التعبد به او اباحته جاز مطلقا الا انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في
بعض الاحوال كاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القران العزيز وكونه خبرا صدقا
لا يمنع من دخول التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالامر بنقيضه
لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم تبين بعد انما عمرته الف
سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو

به رفع حكم الخبر اعني وجوب

بيان ارادة الحكم في قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا فلا
لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بما يوهم
النسخ في الامر البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه فكذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة الهلاك بعد
في اهلاكهم قوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا اما
لو قال المراد اهلاك البعض من عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق
ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فموضعه الخبر اما الحكم الشرعي متعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير
فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه اولا ايضا فاما ان يكون مدلول الخبر مما يحتمل تغيره اولا فالنسخ في كل ذلك
جائز الا فيما يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند المعتزلة الثاني العلم ان وجوب الكون مصلحة وكانت مصلحة لازمة لم
لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة و
ذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه عن المصلحة
الداعية على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشريعة المتقدمة قال البحث السابع يجوز نسخ الكتاب
اجماعا كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان فان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم فيتعين
المتاخر احتج الشافعي بقوله نأت بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية
والمساواة وانما يتحقق في القرآن وارد عنه وبقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ مبين وبقوله قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الجواب لا يلزم ان يكون الماتي به ناسخا [illegible] وقد يترتب على النسخ وان
السنة مبينة والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان ثم هو بيان من الله تعالى والمراد بالبيان التبليغ وهو ايضا [illegible]
[illegible] لاختصاصه بالمجمل [illegible] يدل على انه يوحى من الله قرآنا او سنة واما نسخه بخبر الواحد
فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهرية بقياس النسخ على التخصيص
ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر ولو قوعه في تحريم كل ذي ناب ناسخ لقوله قل لا اجد وكذا النهي قوله واحل لكم
ما وراء ذلكم بالنهي عن نكاح المراة على عمتها وخالتها ولان اهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق بين
النسخ والتخصيص والمتواتر مقطوع به في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا يعارضه ونفي الوجدان الى تلك الغاية لا يدل
على عدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة تخصيص لا نسخ واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عليه السلام انه
ينسخ حكم القبلة او سمعوا النداء في المسجد [illegible] منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه

الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القران وصوم رمضان
ناسخ لعاشوراء وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضي القتال احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
بيان فيكون كل واحد بيانا للآخر والجواب انه لا يدل على حصر كلامه في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة والآحاد
كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او خبر الآحاد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا اقول لما فرغ
من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت في حد النسخ
انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن النسخ له
منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا على ما يأتي لان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ
ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام الثلثة فكانت اقسامه تسعة وقد ذكرها طاب ثراه مفصلا الاول
نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ابا مسـ
سلم وقد تقدم منعه في اثبات وقوع النسخ في القران العزيز الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند
جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ومنعه
الشافعي واحمد بن حنبل واكثر من الظاهرية احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان
تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما
انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم
خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول
قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه تعالى وذلك انما يتحقق
في القران لا السنة لانها كلام الرسول عليه السلام ولانه وصف المأتي به بكونه خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا
لها ويستحيل في غير القران ان يكون خيرا منه ومماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ
كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب آتيك بخير منه او مثله فانه يقتضي عرفا اتيانه بثوب خير منه او
مماثل له وجنس القران قران الثاني ان السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له
اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع
للشيء ليس مبينا له الثالث قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقران والجواب عن الاول انه

على كون الماتى به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله
مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لا الاتيان لا الماتى به قلت الاتيان مقدم على المكلف به
لانه عبارة عن الحادة فترتبه على النسخ يوجب ترتب الماتى به على النسخ وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل
على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى والمراد بكون الماتى به خيرا انما هو
فى كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ و
اصلح لهم فى التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون الماتى به من جنس منسوخ ضعيف مع انه معارض
بقول الملك لرعيته من يلقنى منكم بحمد وشكر وثناء القه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الخير من جنس الحمد والشكر
والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام وعن الثانى المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص فى الازمان
فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذى هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيان الانتهاء مدته لكون الثانى
لازما للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة فى البيان لجواز كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر
منه سلمنا لكن لا نم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض القران المنزل
اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مراد الزمه خلاف ظاهر العموم وهو قوله تعالى ما نزل اليهم فيجب
حمله على التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما يدل على انه ليس للرسول عليه السلام
تبديل القران من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحى من الله تعالى من كتاب وسنة بل الحق انها
دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم الرابع نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان
خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه
ليس فى العقل ما يمنع من ان يتعبد الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من الخبر الاحاد واختلفوا فى وقوعه فمنعه
المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة
قال على عليه السلام لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابى بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا
سنة نبينا بقول امراة لا ندرى اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا عليه السلام وصف الراوى بما يدل على فسقه
وعدم قبول خبر مثل هذا الراوى لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه عليه السلام
علل رد الخبر بجواز ضعفه وهو يفيد كونه غير مردود لذاته وهو علل الرد بكون المخبر امراة لا ندرى اصدقت ام كذبت
ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول يجوز انه تخصيص المتواتر

من الكتاب والسنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخهما به قياسا عليه والجامع كون كل منهما رافعا لضرر
مظنون او لان في تجويزه جمعا بين الدليلين الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متأخر عنه فوجب تقديمه
عليه كغيره من الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بطريق الآحاد من نهيه عن
اكل كل ذي ناب من السباع وكنسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام المنقول آحادا لا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها ولان اهل قباء قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر
والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع
في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر لان
خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فيتساويان كما قلناه في التخصيص
وعن الثالث المنع من النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الآية الاولى فان عدم وجدانه عليه السلام فيما اوحي اليه الى تلك الغاية
محرما غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما اوحي اليه فيما بعد محرما غيرها واليضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الاشياء
المذكورة اباحته سلمناه لكن حال كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا فح لا يكون
النهي عن الاكل كل ذي ناب ناسخا واما الآية الثانية فليست منسوخة بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها بل مخصصة به لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قباء فلا نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز
ان يكون النبي عم اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انما انضم الى اخبارهم بذلك من القرائن ما
اقتضى افادة تلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد فيسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول
عليه السلام بان القبلة قد استدرت الرابع الخامس يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت المنقولة بالتواتر
او بالآحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ ذلك بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قرآن نسخت تلاوته او انه
نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم
بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب
العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط

الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنة لما ذكرنا ثم نسخ بصوم شهر رمضان
بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا
بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية اولا الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضا
القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب
صلوة الخوف الدال عليها القران العزيز واحتج الشافعي بقوله تع لتبين للناس ما انزل اليهم وهذا يدل على ان كلام
بيان للقران العزيز فلو كان القران ناسخ السنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر
وانه محال والجواب ليس في الاية ما يدل على انحصار كلامه صلى الله عليه وسلم في البيان او كون المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم
البطلان اذا لمراد بالبيان الاظهار ويجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم يبينه الله تع بايته من
الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا مما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والا
وايضا فالاية انما دلت على انه مبين لما انزل الله تع اليه الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزله
الله تع فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القران بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على
عكسه انه مبين وهو تناقض السادس يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا
العمل بالمتاخر منهما لما تقدم السابع يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جايزا
اما الاول فلقوله عليه السلم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا
بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله وهما منقولان احاد
اما الثاني فظاهر الثامن نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب
بخبر الواحد **قال** البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول صلى الله عليه واله وسلم فلا
ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما ثابتان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطاء ولا بالاجماع لان الثاني
اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطأ اولا عنه فيكون الثاني خطاء وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان قاطعا
او اجماعا لزم تخطية احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء لا لزوال
شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس حجة عندنا وما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع ولا ينتقض
الغرض وكذا العكس لان بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين لانه

بعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عليه السلام لانه ما دام موجودا لا ينعقد الاجماع من دونه
لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عليه السلام لم يكن بقول غيره وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما
من الكتاب والسنة او الاجماع او القياس والقياس ليس بحجة على ما يأتي والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد ان يكونا
موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفات الرسول وح يكون خلافهما مقتضيا لهما خطاء فالاجماع
عليه يكون اجماعا على الخطاء وهو محال لما يأتي واما الاجماع فمحال لانه لو كان الثاني عن دليل كان الاجماع الثاني خطاء وهو محال و
بتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطاء لان ذلك الدليل
لا بد ان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لانه لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون
جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فان اجماعهم على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد
ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظ لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء
الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم الشرط لان الاجماع الثاني
رفعه وللقائل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول فان رسول الله صلعم اخبر ان امته لا يجتمع على الخطاء ولا على
ضلالة وح يتحقق الاجماع من دون انه راح قوله عم في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكروه من كون التخيير
مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم
الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء
على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ
لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان
ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لان خلاف النص خطاء والاجماع عليه يكون اجماعا على الخطاء
والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطاء الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا
لانه ليس بحجة على ما يأتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كتحريم الضرب على تحريم التأفيف
واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المص وموافقيه واما عند الجمهور القائلين بانه
حجة مطلقا فيجوز نسخه بالنص في حيوة الرسول عليه السلام وبعد وفاته بالاجماع لجواز نصا على خلاف
الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك نسخا للقياس
واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخه النص لا بالاجماع اتفاقا ويجوز نسخه بقياس آخر كما لو اقتضى القياس حكما

مخصوصا اذا نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف بما يناقض ذلك الحكم ونص على علية
ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم
الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابع اتفقوا على
جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعـ ولا تقل لهما اف له ولا تنهرهما فانه دال بفحواه على تحريم الضرب فرفع تحريم
والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المصنف اذ ثراه اما الاول فلانه نقض للغرض
من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعـ ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى
لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما واما الرفع وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه
اخرى لان ذلك يجري مجرى التخصيص على تحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تنهرهما ولا يلزم من رفع
احد بما التحريمين رفع الاخر اما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لا صله فاذا ارتفع الاصل
ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع في العبادة الواحدة فعند الحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعي
والحسن ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلثة الاول كون الزيادة هل تقتضي زوال
شيء ام لا والحق ذلك لانها اقل ما تقتضي زوال عدمها الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا ام لا والحق ان
الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا عنه يسمى نسخا والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس
فالحق ان الزائل ان كان حكم العقل جاز والا فلا لانه لا يجوز نسخ الزائل بالظني فزيادة التغريب في عشرين
لا يزيل الا نفيهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزائد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته
بخبر الواحد واجزاء الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد
على الفرائض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانين
كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه واباحة قطع
رجل السارق ثانية رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين
وغيره يرفع حكم عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه بان
الاصل عدم جوازه اما لو نص على عدم وجوب قيام غيره مقامه كان اثبات البدل ناسخا فالحكم بالشاهد واليمين
زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد واليمين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد

مسئلة في البحث التاسع زيادة عبادة على العبادة ليست نسخا والزيادة على النص

ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما بل انما
لنفي الركنية المعلومة بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيد شيء بعد التشهد قبل
التحلل بالسلام نسخ وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو
في الطهارة ترفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه
خبر الواحد اما صوم النهار فيوجب الصوم بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فيجوز اثباته بخبر الواحد واثبات
بدل الشرط يرفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي اقول لما فرغ من البحث من اقسام الناسخ شرع في البحث فيما
ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس
نسخا للمزيد عليه كانت تلك العبادة صلوة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ومقالتهم باطلة
من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة عبادة على
اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليها حكما بخلاف
الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى للصلوات المفروضات
مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه فلو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل
الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى الثانية اختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب
ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افادة النص المذكور
من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله في سائمة الغنم وقال القاضي عبد الجبار
ان كانت الزيادة وقد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل هذا الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة
التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المصنف طاب ثراه
هو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا
والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة
هل تسمى نسخا والحق ان المزيل ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو لم
يسم ذلك الا انه نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان الزيادة ان رفعت حكم الاصلية جاز ان لا يمتنع

مانع حادثي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة في الحدود [illegible]

الموانع لا تعلق لها بالنص من حيث هو نسخ وان كان الزائد حكما شرعيا فلا نظر في دليل الزيادة فان كان مجيئه بحيث يجوز

نسخ الدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب على جلد

الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانا انما رفعنا نفي التغريب او ما زاد على الثمانين

وهذا النفي معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قد يشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبين دفعها فلا يعلم منه [illegible]

لا يدل على النفي ولكن الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا وصح يجوز اثباتها

بخبر الواحد [illegible] ومن ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة

المستفاد بالدليل فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا [illegible]

قبل الشهادة [illegible] الامر بالصلاة كان موقوفا على اداء الخمس [illegible] بتوقفه على اداء [illegible]

كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة لها [illegible] كمال الحد [illegible] الشهادة متعلقة عليها

[illegible] الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس لذا كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة

[illegible] بالايمان [illegible] الكتاب الدال على

استواء [illegible] الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان [illegible] فقيل

فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان [illegible] لنفي التقييد بالايمان

[illegible] حكم [illegible] الاطلاق لا يدل على العموم [illegible] عن وقت العمل [illegible] على اطلا[illegible]

والنفي [illegible] التقييد [illegible] وتكون اثبات التقييد [illegible] اذا [illegible]

[illegible] الاخرى [illegible] ذلك [illegible] رافعة [illegible]

[illegible] بخبر الواحد [illegible] الفعل [illegible] ذلك [illegible]

[illegible] عدم ايجاب ذلك الفعل او عدم قيامه مقام الفعل المامور به [illegible] الامر الاول [illegible]

[illegible] الاول [illegible] عدم [illegible] نظر فانا [illegible]

الفعل [illegible] الوجوب [illegible]

الفعل الاول [illegible]

[illegible]

ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما بل انما
لنفي الركعة المعلومة بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل
التحلل نسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو
في الطهارة ترفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه
خبر الواحد اما صوموا النهار ثم يوجب الصوم بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فيجوز اثباته بخبر الواحد اثبات
بدل الشرط يرفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث فيما
ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس
نسخا لما يزيد عليه كانت تلك العبادة صلوة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فخالفهم الباقون
من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة عبادة على
اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف
الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى للصلوة المفروضات
مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه فلو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل
الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى الثانية اختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب
ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقال الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افادة النص المذكور
من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كان نسخا مثل قوله في سائمة الغنم وقال القاضي عبد الجبار
ان كانت الزيادة وقد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل هذا الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة
التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المص طاب ثراه
هو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا
والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة
هل تسمى نسخا والحق ان الذي يزول بها ان كان احدهما حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة
لم يسم ذلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان كانت الزيادة مزيلة للحكم الاصلية جاز ان يثبت

وما يجري مجرى كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة في الحدود والكفارات
الموانع لا تعلق لها بالشرع من حيث هو شرع وان كان الزايل حكما شرعيا بانه ظاهر في ليل الزيادة فان كان حكما شرعيا يجوز
نسخ الدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فرعية الاولى ان التغريب على
الزاني البكر زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين
وهو البقية معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قد يشتمل بين جلد الثمانين مع الزيادة وبين عدمها فهو اعم منهما والدال
لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهو حكم عقلي فليس نسخا فيجوز اثباته
بخبر الواحد ما لم يثبت ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها فانتفاؤهما يتبع وجوب الزيادة
المتضمنة لها فلا يرفعه نسخا كما لو اوجب على المكلف الاتيان فريضة فانه لا يكون نسخا لحقيقة غير الواجب
من قبل الشهادة الخامسة في اثبات الامر بالصلاة كان موقوفا على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء الجنس ويتفرع
كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة لها وقال الحنفية كمال الحد وعدم الشهادة مع لقدح عليها
حاصلة فالزيادة نسخ فلا يقبل فيها خبر الواحد والقياس لان كان حكم الزايد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة
المطلقة في اية المظاهر بالايمان وكان التقييد متراخيا بالاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
اجزاء عتق الكافر ولا يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا فيقبل
فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان ايجاب عتق الكافر نافع لذلك في الايمان
الدليل على حكم العقل اقتضاء الاطلاق لا يدل على الحصر او اثبات التقييد في وقت العمل بالحكم المطلق لا يوجب رفعه
وانتفاء التقييد حكم الاذن بالايمان ورفع قيد الحاجة ويكون اثبات التقييد استصحابا لتلك الحالة اذا قرت
البارزة ولذلك صحيحة في مسألة رفع بعض العدل لا يكون ذلك نسخا لان تلك الاولى رافعة لحكم الاباحة
لاصل وجاز اثباته بخبر الواحد الثالثة لو اضيف الى المطلق صلاة ركعة كان ذلك التغيير رافعا
لحكم شرعي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيام مقام الفعل اللاحق به لا ان بعين الامر الاول حالا
على ما يرد من الاول الشارع اراد الفعل ليس فيه الا تطهير ومن عدم اجزائه فاقام مقامه وح لا يكون نسخا وفيه نظر فانه انما
يكون مستلزما من تركه وايجابه مقامه مع ذلك وحكم شرعي لان الوجوب كان منافيا لخبر
الفعل الاول بالاول بالايجاب ويتبين ما صار مضافا الى الاول في المشروع باحد شقي الاول الحاجة
سيما بالتقييد بما بعض الاخر فانها علي انه اي انما في الحكم الاعم الا يستلزم المعقول في

كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة التخيير كالحكم
بالشاهد واليمين ليس نسخا للتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع مفهوما عقليا وهو اصالة
عدم حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فاذا ثبت اخذهما بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلوة
الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما الركعتين وهو باطل
لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما
لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيتان غير انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة والان لا تجزيان الا معها
وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم
يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الزيادة قبله فلا يقبل فيه خبر
الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه
عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة
ليس نسخا لاجزاء الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك
حكم عقلي فلا يكون ذلك نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المذكورة
رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومن كاتبة للمصنف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة
قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون
الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم
اول الليل كانت الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على حرمة
صوم شيء من الليل فكان الاصل عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم
متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة [illegible] امر اخر باشتراط النية بكون
شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله
الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند عدمها بتحقق امر اخر يكون بدلا عنها اذا لم
يكن له دلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط فيكون عدم الطهارة
موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق [illegible] قال

صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط للوجوب
دون الثاني قال البحث الرابع نقص العبادة نسخ للمنقوص وليس نسخا لما يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا
للعبادة فصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة او
لم يجز وفعله قبل النقصان كان مجزيا كالركعتين فهذا النقصان نسخ للاولى كما لو نقص من الصلوة عشرين فنسخ الركعتين فيه
لحكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ من الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز فحكم الصلوة منسوخة
وليس نسخ الوقت نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة
كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت اليه لم تجز اما لو اسقط التوجه بالتخيير للاستقبال الى ما كان او لا
لم يكن نسخا للصلوة لانه اذا توجه الى ما كان اولا اجزأه وانما نسخ التعيين اقول اتفق الاصوليون على ان نقصان
من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو وجبت الصلوة
والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين
البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كالركعة من الصلوة او شرطا لها خارجا عنها
كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا
حسنا اختاره المصنف قال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم
في الشريعة ولم تجز كما فعلها قبل النقصان كالركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من صلوة الظهر ركعتين واحتج
على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ للمجموع والمجموع كلي فان الركعتين
الباقيتين ليستا نفس الصلوة بل هي عبادة اخرى ولكن من صلوة الصبح لا ان الاتيان بالواجب بزيادة كما لو وجب عليه
ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع عليه فروع الاول لو نسخ ركعتين من الاربع نسخ
حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم تجز ويجري وجودها مجرى
عدمها فحكم الصلوة منسوخة الثاني نسخ الوقت ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على
ما كانت عليه قبل النسخ كانت مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت
تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس
بتحريم التوجه اليه ولم يجب التوجه الى غيره كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرناه من انه لو وقعت متوجهة الى تلك
الجهة لم تكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزأه وانما

نسخ النقيين فقد تقدم ان اثبات التخيير ليس نسخا ونفيه ما تقدم واختار المص في النهاية مذهب ابي الحسين
واستدل عليه بان المقتضي للكل ان كان متناولا للجزء بوجها فخرج لم يبق مقتضيا نسخ الاخر كسائر ادلة
التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع وايضا لم تنقص الركعتين نسخا اصل الصلوة ولكان نسخا الوجوب الكل من حيث هو
كل وكون الركعتين الباقيين غير جزء من الثلث ممنوع والا لاتم وجوبهما الى مجدد وهو خلاف الاجماع وعدم
صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجوبها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها واما ال
البحث السادس فيما يعرف كون الخطاب ناسخا التنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة التاخر ويقبل قول الصحابي في ان هذا
الخبر متاخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ او ابهمه خلافا للكرخي
في الثاني اقول يعتبر كون الخطاب ناسخا للغير بالتنصيص عليه اما من الرسول عليه السلام او من الامام
او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او نحو ذلك
وبالتنافي في مدلوليهما مع علم المتاخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين الدالين عليهما
بالخطابين ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله تع الان خفف الله عنكم فان التنافي بين التثقيل او متضادين
كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ
يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها او الان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او بان
الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما على زمان معلوم التاخر كما قيل هذا القول قبل غزاة بدر
وهذا في غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذا بعدها وغير ذلك مما ذكر في باب التراجيح ان شاء الله
ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله اذا التقى الختانان
وجب الغسل اذ ليس في ذلك مستند الاجتهاد حتى يقع فيه الغلط بخلاف قول هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ
لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا سواء ابهم كما قلناه او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا ناسخ لذلك
وهذا ناسخ لذلك ا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى الاجتهاد فلا يجب الرجوع
اليه وان ابهمه وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق

بسم الله الرحمن الرحيم قال قدس سره المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث

الاول في حقيقته وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور وهو حجة
اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد صلى الله عليه وآله فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلام فيهم
فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت
للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التنصيص [illegible] لا تجتمع امتي على خطأ وهو متواتر المعنى
[illegible] اجماع الخلق الكثير على الخطاء [illegible] والكلام في الاجماع تارة في [illegible] وتارة في حقيقته اي شرعيته وتارة
في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم [illegible] فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم
يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق [illegible] اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل
اذا صار ذا جمع كما يقال البن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وتمر [illegible] عليه و
اما في الاصطلاح فقد عرفه المصنف بما ذكره [illegible] وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد
صلى الله عليه وآله على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق [illegible] في الاعتقاد او القول او الفعل [illegible]
بعضهم على الاعتقاد والبعض الآخر [illegible] باهل الحل والعقد المجتهدين
في الاحكام الشرعية واما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات [illegible] الاتفاق كالجنس [illegible]
الى اهل الحل والعقد [illegible] اتفاق غيرهم من العوام [illegible] من امة محمد صلى الله عليه وآله [illegible]
اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى [illegible] اهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام
الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية [illegible] واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي
ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة [illegible] وبالعكس و
واما الثاني وهو حقيقته فقد منع منه جماعة [illegible] منع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع
في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة [illegible] امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي
الاحتمال فيه وهو ممنوع فيما [illegible] الى دليل [illegible] كاتفاق الخلق
العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وآله [illegible]
بالوجدان [illegible]
يبق الا [illegible]

[illegible] الواحد متعذر رؤية فقد يدعى انه لو جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او
[illegible] الذين الا في الاقتصار يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
[illegible] معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر لان ذلك يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالجميع ولا يدفع
[illegible] الاحتمال الذي ذكرنا الثالث هو كونه حجة ودليله الكتاب والسنة والنظر
[illegible] فلان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد فقهاء الامة من الابدال
[illegible] الاجماع يكون حقا لاتباعه [illegible] الى قوله [illegible] حجة سواء وافقه الباقون ام لا
[illegible] وقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
[illegible] الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
[illegible] المؤمنين [illegible] اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال
[illegible] اتباع غير سبيل المؤمنين [illegible] اتباع قول وفتوى [illegible] قولهم وفتواهم
[illegible] الخروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم
[illegible] الاستدلال [illegible] باتباع قول اي مجتهد كان [illegible] لانه اما سبيل المؤمنين او غير
[illegible] وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا
[illegible] عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة
[illegible] تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يؤذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل
[illegible] واللام للاستغراق فلو اجتمعوا على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر ناهين
[illegible] امرهم بالمعروف قيامهم به وكلامهم نهيهم عن المنكر [illegible] كيف وقد قال تعالى اتامرون
[illegible] لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم [illegible] امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل
[illegible] الرسول [illegible] وذلك [illegible] فيما نحن الرابع قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وهذا
[illegible] متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عليه السلام هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة
[illegible] لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سألت ربي ان لا يجتمع امتي على الضلالة
[illegible] والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم على ما ياتي الخامس من طريق [illegible]
[illegible] وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة

امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فيمتنع ان يكون الاجماع خلاف تلك الدلالة فيكون خطاء
فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لانا رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعني الصادر عن امارة
ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر للمنع من استنادهم فى قطعهم بذلك الى دلالة
قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك **قال** ونتمسك الاول باشتراط تبين الهدى
كالمعطوف عليه وفى جملة الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظة غير ولان مفهومه فيما به صاروا
مومنين ولان السبيل الدليل لمشاركة الطريق فى الايصال فالتجوز اولى فيه من الاتفاق الى الحكم اذ لا مناسبة فيه
ولان الاية تدل على نفي المطلق اذ سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع
غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباعين ولانتفاء العموم اذ لو اتفقوا على
على المباح فان وجب تناقض الكل والمط قال المرتضى انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف
ظاهره وانما يتحقق ذلك فى المعصوم **اقول** لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع فى ايراد الاسئلة عليها فنقول
اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المومنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبين الهدى لكونه
شرطا فى المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول عليه السلام والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما
فى الشرط واللام فى الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم
المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع [illegible]
لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا انها تدل على المنع من متابعة غير سبيل المومنين
مطلقا ولكن عن متابعة كلما كان غير سبيل المومنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول مسلم ولان كلا من لفظتي غير
وسبيل المفرد فلا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع
كلما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المومنين استحق العقاب [illegible] ذلك [illegible] المتبع لبعض ما غاير سبيل المومنين
التقدير [illegible] وهو [illegible] اتباع بعض [illegible] سبيل المومنين [illegible]
غاية ان يقال [illegible] هو الكفر بالله ورسوله ويتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع
غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا فى كل شيء حتى فى الاكل والشرب
وغير ذلك مما لا مدخل له فى الصلاح ولان الاية نزلت فى رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر

لكن لفظة السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه المار والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب حمله على

المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فيبقى الآية مجملة والثاني انه يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما

التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على الدليل الذي هو مراد في الحقيقة والمناسبة بينهما هي اشتراكهما في كون كل منهما

يفضي الى المطلوب فيكون الآية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم الذي عليه من دليله قيل لا يكون الاجماع

حجة سلمنا لكن الآية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس حجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالـ

الدليل ولعل الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون آخذا للحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من حرمة اتباع غير

سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هي ترك

الاتباع مطلقا سلمنا لكن الآية ليست عامة بحيث اقتضى وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا

اذا اتفقوا على فعل مباح كان وجب اتباعهم فيه فيخرج ذلك الفعل عن كونه مباحا وان لم يكن عامة بطل وهو انه قاطع

الحق وقال السيد المرتضى رح هذه الآية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين امنوا الايمان ومن

يكون باطنه موافقا للظاهر وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما في غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره وفي

الوجه الثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد بها او هو باطل اجماعا لان العدالة لا يكون ان يثبت لـ

من يرتكب الصغائر كلهم شهداء في الآخرة والعدالة يتحقق هناك والثالث بان الظاهر [illegible] الآية [illegible] يحمل على

المعصوم ولان المفرد المحلى باللام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الآحاد والمعنى يقتضي اشتراط التواتر

اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في ذكر الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على

الوجه الثاني فان ظاهر الآية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان قيل اما ان يقال المراد

بالوسط غير العدل فيسقط الاستدلال او ان المراد بالامة البعض فيسقط [illegible] فيجب حملها على المعصوم

معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا [illegible] فيها الا في الآخرة ويجوز

وقوع الصغائر منهم في الدنيا فيجوز اجماعهم على الخطأ ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة انما يكون يوم

الآخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذ العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الآخرة كونهم

عدولا في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الآية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة

بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا الاكثر لكن [illegible]

[illegible] كونهم آمرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى باللام الجنسي ليس للعموم واما على الرابع فـ

وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم
والتواتر المعنوي شرطه بلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك
المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه لا يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار الا
على ان الاجماع حجة دلالة قطعية لا انها لو كانت ظ ولو في بعض الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه من التتمة
وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا لمنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق
الكثير على الخطاء كيف وجمهور المسلمين في اصناف الكفار وارباب الملل والنحل مجمعين على الطعن في الاسلام
وهو من اعظم الخطاء وهو اضعاف المسلمين واعلم ان المرجع في هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا
عن حجيته وكونه حجة وقوله الثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على
الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه قال البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث
للعلماء بابطال احد القولين الاولين حتى اذا اتفقنا بان الامام قائل باحدهما فانا نفرض انقسام الامة بأجمعها على قولين
فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم بتفصيله وبعضهم بمقايسة الاخر ومنعه
اخرون للاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين
المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان يحكم البعض
بالتحليل فيهما او الاخر بالتحريم فيهما او كانوا نقل الحكم عنهم وكذا اذا لم يفرق احد ولم ينقل الحكم عنهم بعد النص
والمتحد طريق الحكم كالعمة والخالة اللذين يجمعهما ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء
الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع اقول كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي ذي الحكم
فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد
عليها فاذا اختلفت الامة على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون السلب الكلي او بالانقسام
او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى
لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة حيث تم عليه ظنا وفي ان المعصوم لابد وان يكون قائلا
باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منها قائل بواحد من الاقوال فيكون
ذلك القول حقا والثاني هو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول الحادث بعدهم فان كان الحق في احد
ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد

بطلان الثالث اما اذا اختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال آخرون
ان لزم من القول الثالث رفع ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة
باختصاص الجد بالارث واخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع
الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه
من الاصل وللام ثلث الاصل ابتداء وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه و
جعل لها ثلث الاصل مع الزوج وجعله لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع
الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا احتج المانع بان الامة لما اختلفت على القولين وجب
على كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان
باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على التخيير مشروط باستمرار الخلاف
لانه قول الثالث [illegible] لتقدير ثبوت ذلك يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة بين
المسألتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسألتين في حكم الفلاني او في شيء من
الاحكام امتنع الفصل لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلاثة احدها ان يتواردت المسألتين بالتحليل
او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم
حكم معين فيهما وعلم انه اذا ثبت حكم احدى المسألتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم
الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص
على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم يفصل بينهما بل كل من ورث احداهما ورث الاخرى
وطريقة توريثهما واحدة معلومة فهي كونهما من ذوي الارحام الذين عناهم الله بقوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يعلم طريق الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع
الغائب [illegible] ابي حنيفة [illegible] تجويز الفصل بان يقول
بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا
بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا
لدليل ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل اتفاقا لكن الملازمة ظاهرة لان كل حكم
قال الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او خالفه فان كان الاول وجب عليه موافقة القول الشافعي به لانه

وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المفروض وهو بناء على تخطئة المجتهدين فيهما واعلم
ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكور اجماع فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على
عدم الفصل ولم ينصوا لانه لا يجوز ايضا مخالفة بغير الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم
ينصوا على عدمه لان المعصوم قائل باحد الحكمين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل
بينهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم لاحد المسئلتين دون الاخرى وقول السيد
طاب ثراه كما هنا ان الجيد مثال المشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس بمشتمل على ذلك فان بحث الثالث يجوز
الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة والاجماع على
تسويغ الاخذ باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما فيمتنع منه واذا اجمع اهل العصر
الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتجاج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله
تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول [illegible] فيه الاجماعين وبالمعارضة بالموت وكلاهما ان كان الدليل يدل
على امتناعه ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث باطل لعدم التنازع ولان العمل بالاجماع رد الى الله نعم والاجماع
على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح في الاجماع والحق في الجواب المنع من الاجماع على التخيير
فان كل طائفة تقول ان الحق في قولها والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامة
ولا يلزم اتفاقهم لانه لا يمتنع فرض موت المصيبين وقيل المصيب قولهم من الاحياء ويجوز خطاء الدليل الى [illegible]
والقول الثاني هنا جائز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق اقوى في هذا البحث
مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الاخر
فيكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي اما اصحابنا فقالوا ان علم دخول
المعصوم في قائل باحد ذينك القولين بعينه [illegible] قوله واجب يكون اجماعهم [illegible]
فذلك واقع ويكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا بعد وفاة الرسول عليه السلام في موضع دفنه ثم اتفقوا
على قول امير المؤمنين عليه السلام في دفنه في موضع قبض صلوات الله عليه واله واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء
الختانين ثم اتفقوا على وجوبه واختلفوا في بيع امهات الاولاد ثم اتفق الائمة والتابعون على منعه وفي قتال مانعي الزكاة ثم اتفقوا
على جوازه واما الثاني فلانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه للاية احتج المانع بان الطائفتين اجمعوا
على جواز الاخذ باي القولين شاء اذا ادى اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما لكان [illegible] الاجماعا

حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته اولا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه محال والجواب ان اتباع الاجماع
على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل ذلك الشرط
خالف الاجماع فيزول لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحدة من الطائفتين يوجب الاخذ بقولها
ويزعم ان الاخرى على الخطاء الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على القولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد
ذينك القولين وذلك يكون اجماعا بعد مخالفة منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي
اختاره اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي والحنفية لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع
مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري
فيكون حجة لتناول ادلة الاجماع له احتج المخالفون بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول اوجب الرد الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينفي التنازع فيما تقدم الثاني ان اختلاف
اهل العصر الاول على قولين يتضمن الاتفاق على تسويغ الاخذ بكل منهما فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما لتدافع الاجماعان وانه محال
الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى والتالي باطل لان
الباقين بعض الامة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني حجة كونهم كل المؤمنين [illegible]
وهو ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطاء والدليل وهو محال واما
عن اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما
فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول طائفتين
والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله وسلم التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع
الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان وجوب اتباعه
مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف
زال الاجماع وللمصنف طاب ثراه لم يرتض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال وجوب اتباع
ذلك الاجماع ليس بشيء فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء
الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك
لان كل طائفة تزعم ان الحق معها فانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن
الثالث انا قد بينا ان موت احد الطائفتين وبقاء الاخرى حقيقة قول الباقين لا بد ان ... ادلة الاجماع فالموت

قد اجماعهم على انتفاء الاشتراط

اذن كاشفة عن حجية قول الطائفة الباقية لا انه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيبقى قول
المبطلين سوا قلت الاتم تجوز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم لا يخلو
خفاء عن بعض اهل العصر الاول عن الكل وعن الخامس ان حدث قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه يظهر سائغ كما تقدم
وهناك اجماعهم على نفي ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم
البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا
ويجوز تعاكس الطائفتين في القولين ان لم يعتبر انقراض العصر او شرط العلم ولعدم انعقاد الاجماع او شرط والبحث في التامل انما يجري
مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز فوجب العمل لحصول الظن به اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسألة بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي
الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظ لوجوب كون المعصوم في القسم الثاني واما على القول الجمهور
فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة الثالثة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الثاني هو الحجة
اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيتعين كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله
ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان ذلك اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين
انقسم جميع المؤمنين اليهما في المسألة الواحدة بان تقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا
وهو ظ لان المعصوم في احدهما فالحق معهما وقول الاخرى بط فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر لان
كلا منهما انما هي بعض المؤمنين وهو غير معصوم ويرد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطية الامة في
المسألة الواحدة على البدل فمن اجازه جوز التعاكس في القول ومن منع منه منعه الثالثة انقراض اهل العصر عن المجتمعين غير
شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في
اقوال المجتمعين سواء انقرضوا ولم ينقرضوا واما على قول الجمهور
فلان المعتبرين هم كل المؤمنين فيكون قولهم
اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم في تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجتمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم
حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون ويجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم
فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى تجدد من تابعي
التابعين مجتهد فلا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مجتهدا

تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون
المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هذا البحث مشتمل على مسائل مشتركة
في انها ليست اجماعا وادخلت فيه لان البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع واخرجت عنه
هي ثلث الاول اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك
اجماعا قال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابو هاشم انه ليس اجماعا
لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة لنا
ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون
للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت
يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في المسألة او لانه اجتهد وادى اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت
عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جمع او انه حصل مانع منه ومن اظهار مذهبه
من خوف او تقية او كان ينتظر فيه التمكن من انكاره او لا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم
تاثير انكاره او غلبة ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان
ذلك القول من الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار عليها واما الثاني فلان السكوت
عن الانكار اعم من عدم المخالفة فيما لا يتحقق الاجماع الا بها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا
يدل على الخاص باحد الدلالات ومن هنا قال الشافعي لا ينسب لساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين
اذا تفكروا في المسألة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف
او تقية ولو تحقق الخوف والتقية لظهر وانتشر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا
التقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا فاللازم من حجة على تقدير
تسليمها اظهار عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلاف الموافقة في
اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له
مخالف والجواب المنع من ذلك واحتج ابن ابي هريرة بان الحاكم يحكم بالاحكام فيجوز ان يكون مخالفا له
ولا ينكر عليه واما اذا لم يكن حاكما فان في تركه الانكار لا يسكت الا راضيا فيكون اجماعا او حجة ولا يخفى
عليك ضعف هذا الكلام من تحقيق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالفا

لم يكن اجماعا ولا حجة اذ لم يكن القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول
يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل
اخر الحق نعم اما الدليل فلان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة الدالة
على الاحكام المستدل عليها فيما قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل فاذا لم يلزم من التاويل الثاني القدح في
الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة نفي الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم
فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه
تخطية اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الاخر
لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطية التاويل الاول وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما ثبت
من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد
تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على تخطية [illegible]
قال البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ولما نزلت اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال صلى انك على خير
والخطاء رجس فيكون منفيا ولقوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتهم من الوحي [illegible]
والنبي صلى الله عليه [illegible] معهم والملازم لهم وافعاله غير خفية عنهم [illegible]
معاشرتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام فمنهم من اخطا البعيد وحمل الاية على الزوجات [illegible]
لمخالفته الخبر المتواتر من نقل الكساء ولانه لو كان كذلك لقال عنكن ولانه نفي عنهم الرجس
نفيا [illegible] خصوصا مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق
لما نقل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي
نفيه عن ذكرناه من اهل البيت اجماعا اذ لا قائل بتخصيصه بالزوجات اقول اجماع العترة اعني
اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله

ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك
بلفظة انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدالة على ازالة
الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفس حقيقته المستلزم نفيها انفي كل فرد من افرادها وتقديم
عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالامر الشامل لهم تعظيما
لشانهم والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه من كل
دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لان
النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية اخذ كساءه ولفه عليه وعليهم فقال اللهم هؤلاء اهل بيتي
فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم فظاهر
الآية يدل على انه تع ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مراد الآية انه تع يريد اذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظة الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من
[illegible] المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الآية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك
حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وحمل الآية على غيرهم خرق الاجماع والخطاء في الحكم رجس
فيكون منفيا عنهم عليهم السلام الثاني النقل المتواتر من قوله اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك بهما الثابتة
معه نفي الضلالة المؤبد فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه ولانه
لو كان كذلك لم يكن مزية لامر علمهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب الثالث ان اهل البيت اعرف من غيرهم
بالاحكام لانهم متلقوها من الوحي وهم اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله منهم وفيهم وهم ملازمون له مشاهدون
افعاله سامعوا اقواله معاينة ومحاورة وهو عليه السلام يشاهدهم ويشاهد افعالهم واحوالهم
ويواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حالته فهو اعرف بالاحكام
من غيره فيمتنع خطاؤه فيها واعترض على الاول بان الآية ظاهرة في ازواجه عليه السلام لان ما قبلها
وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما
تقرر وعلى الثاني انه خبر واحد والامامية تأبى حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن يخالطنه
في معظم اوقاته والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول

عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها اباؤه عليه السلام بلف الكساء على امير المؤمنين
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعدم ادخاله ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بلى بل عدل
عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد في الآية يجب ان يكون معصوما على ما تقدم والزوجات لسن بمعصومات
اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت
كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق
فيجب المطلوب او للعهد ثم لم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل
جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها استحال ارتفاعها لاستلزام وجود الكل بدون جزئه وانه محال الثاني
ان الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعصمتهم
الثالث ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول على تكميلهم بالمعارف
والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته واولاده لا
على زوجته ايضا فان حرص الزوجات على ملابسته وملازمته انما هو لما يحصل لهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الاشياء
بخلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة الرسول عليه السلام انما هو للعلم والاستكمال بتحصيل المعارف
واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم
فانفتح من كل باب الف باب قال الرابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن
فيهم لم يعتد بقولهم الا انه حجة وقوله عليه السلام حجة مالك في قوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
لا تدل على الخطاء منهم اولا ولتوجه الاشتراك ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشائخ الثلثة او الشيخين
ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الفقهاء مع مخالفة التابعين الى الغير قبل الاجماع ليس بحجة لانهم رجعوا
الى اقوالهم فلو كان خطأ لما رجعوا اليها ولا يتابعون لاحتمال العصمة فيه اقول اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة
بمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع
لانها بلفظ المؤمنين ولفظة الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة
سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة
والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل اتفاقا احتج مالك بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا الا

من حجة نقول عليهما اسلمنا لكن خبر واحد فلا التمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان
يكون مختصا بزمانه عم ويكون المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطا
خبثا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر
متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشرك بها الى الحرابها ثم
والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح اهل المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه او استيطانها
لما فيها من البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عند الائمة [illegible] امير المومنين فيهم وعصمتهم فلا
الخطاء الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم يكون حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي خازم من الحنفية ولهذا
لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد بالله وقبل المعتضد
فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الآفاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتجوا على ذلك بقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي اما اجماع الشيخين الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان فاجماع الشيخين الاولين ليس بحجة لانه [illegible] الاجماع
انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلاثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة اما الثاني
فالاكثرون على انه ليس بحجة لانهم بعض المومنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه
حجة لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الآمدي بمنع صحة الخبر مع معارضته قوم من العوام
بان ذلك خطاب للمقلدين وبقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة
من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد وقال قوم ليس بحجة والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه واذا كان الاستدلال
يحصل بالاقتداء بواحد منهم فبالجميع اولى والجواب بان الخبرين انما يدلان على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم [illegible]
عليه السلام لا ان اجماعهم حجة ولهذا يكون للشافعي الخطاب فيهم فهم من اهل التقليد ويمتنع لهم تقليد من [illegible]
المجتهدين [illegible] لا يمكن حمل الخبر على الامر لان الاهتداء لازم للاقتداء بواحد منهم احقق الاهتداء [illegible] الاسلام
الآخرون ان الصحابة رجعوا الى قول التابعين [illegible] اما الاول فلما روي ان ابن عمر
[illegible] فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا فحفظ
ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد [illegible]
[illegible] اجماع الصحابة [illegible] قول التابعين [illegible] الاجماع [illegible]

على خلاف ما افتى به التابعين بل انا نعلم انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم [illegible] مجموع الصحابة اسلم
اقوال التابعين والجماعة المذكورة وبعض الصحابة وليسوا معصومين وجاز عليهم الخطاء في دعويهم والحسين عليه السلام
من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والدوام
[illegible] بالطلاق قال البحث الثامن الاجماع انما يكون حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت
وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع
مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم عن الاجماع موقوف على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتناه باجماعنا دار وان لم
يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين فيعتبر عندهم قول الجميع الا انهم مؤمنون وقد [illegible]
مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عداهم بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يصدق
عليهم مع خروج الواحد كالاسود [illegible] العلم بالاجماع [illegible] عن الاول انه مجاز والثاني انه معلوم في زمن النبي
[illegible] اقول هذا البحث مشتمل على [illegible] الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو
ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم داخل في المخطئين [illegible] كان معصوما [illegible] فيكون قوله
حجة اذ العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة
لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان [illegible] الاقوال المخالفة له
باطلا واما الجمهور فقالوا [illegible] ان يكون المخالفة موجبة لكفره ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان الاول لم يعتد بقوله
وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين [illegible] الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم
لان كون اجماعنا حجة [illegible] على [illegible] فلو استدللنا بكفرهم في تلك
المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين [illegible]
عن الاية فلا يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة [illegible] من خطا كل واحد من [illegible]
[illegible] وكان اجماع من عداهم حجة [illegible] الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي [illegible]
[illegible] الخياط [illegible] الطبري [illegible] والاثنين كما
على [illegible] الواحد والاثنين [illegible] الاجماع [illegible]
من الصحابة [illegible] الموضوع

واللفظ الموضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان اكثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وضد والاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المومنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المومنون الا فلانا او فلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره والاسنة وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المومنين وانحصارهم وضبطهم ومن
البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة والا لكان خطاء والفائدة منع المخالفة وترك البحث عن الدليل وبيع المراضاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع فيهما فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون ظاهرة فيتفق الاجماع بها ولا شبهة ان موافقة الاجماع لخبر صدر وعنه خلافا لابي عبد الله البصري اقول الكثر انا سن على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطاء بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المص في النهاية بان المراد من الخطاء ان كان انهم اذا اتفقوا على حكم تعالى فهو ممنوع لجواز كونه الحكم الذي اوجبه الله وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو التنازع فيه وفيه نظر فان المراد من الخطاء المعنى الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه ام لا احتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل او الامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول بالمنع من عدم فائدة الاجماع فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم الجملة ونفي تعرفهما وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة ولانه لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه ولانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل ولانه يجب في الاجماع قصد المجمعين الى ... للمنع من تحقق الاجماع من بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما الينا لا يدل على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع عليهما او نقلهما ولم يصل الينا وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن دليل اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد فمنع عنه الامامية وداود بن علي وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيهم يمتنع

ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعهم في وقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق في
كلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فيجمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق
الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب الحنفي واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان
موافقا لخبر دل على ان خلاف الاجماع كان لاجل ذلك الخبر والحق انه لا يلزم لجواز ان يكون صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل
الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فيتعين هو انه ذلك قال المصنف
انما لم يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول عليه السلام الى يوم القيمة والا لانتفت فائدته ولا
قول الكفار لان اية المشاقة تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاخرى لان لفظة الامة تختص بنا ولا قول العوام
لان قولهم بلا دليل فيكون خطاء فلو كان قول العلماء خطاء لزم الاجماع على الخطاء ولا يعتبر قول المجتهدين في فن
فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ لاحاديث
الاحكام اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه
من معرفة الخطاء والصواب اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله من زمانه الى يوم القيامة
لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم
يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين دون الامة لجواز تجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعد يوم القيمة كان
مع انه لانقطاع التكليف المفضي الى الاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر
لان المدار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا اما الجمهور فلان
اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة الدالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب شرعنا
الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه وآله فيجب حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين
والامة واما العوام من المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فمن يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي
ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون
لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطا فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالفين لهم
خطاء لزم تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة وان كان الخطاء من وجهين فان خطاء العوام انما هي في
اقدامهم على القول بالحكم فيما بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تعالى والمتكلم فيه
بجلالته وانه محال واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث ويزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد

خاصة يمنع من استقالة اللازم ويلزمه تخطئة كل الامة في المسئلة من جهة واحدة اذا انفرد بهذا فالمعتبر
في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين
في علم الكلام في مسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس كان يكونوا
مجتهدين [illegible] وكان عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فالاكثر على ان قول غيره معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط
الاحكام عن ماخذها واقتفاء [illegible] من [illegible] كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا اما العالم باصول الفقه البالغ
رتبة الاجتهاد في الفقه فان [illegible] المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا للقوم لانه متمكن من استنباط
الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطاء من الاقوال فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين
قال المصنف الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة من دونهم [illegible] لان قوله
التابعين سبيل المومنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل
الثاني فان لم يكن الدليل فهو خطاء والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا
عليه [illegible] لا مسائله سقوط الاجماع بموت واحد وانهم لا يقولون به وعدم الضبط لا ينافي الفرض
لانا فرضنا الاجماع [illegible] والتابعين بالدليل لوقوع الواقعة منهم فبحثوا ولم تقع في زمن الصحابة وبان
الاجماع على [illegible] مشروط بعدم الاتفاق اقول لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر [illegible] عندنا
فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع يتناول
[illegible] وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المومنون والامة والعياذ بالله الى الثلثة والاثنين لصدق عليهم
المومنون والامة فيكون قولهم حجة على مقتضاها اما لو انحصر في واحد هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان
اسم الامة قد يطلق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا وقال الاخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع [illegible]
لا يتحقق في الواحد [illegible] بشرط ان يكونوا [illegible] بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة وادعى الظاهرية [illegible] تابعيهم وانكروا [illegible]
[illegible] اما عندنا فلا حجة [illegible] في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان [illegible] اما الجمهور [illegible] باجماع التابعين [illegible]
[illegible] المشاهدة [illegible] ادلة الاجماع انما يتناول المعتادين [illegible] اجماع غيرهم حجة اما
[illegible] وكذا [illegible] وسط [illegible] لكنتم [illegible] موجهة [illegible] الحاضر [illegible]
[illegible] ويتبع غير سبيل المومنين [illegible] ليس [illegible] المومنين فلا [illegible]
[illegible] اجماعهم [illegible]

على ضبطهم ومعرفتهم وهذا انما يكون في زمن الصحابة لانه ان كان لا لدليل كان خطأ وان كان لدليل فاما ان يكون قياسيا

او نصا والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل فلا يكون طريقا للاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص

لما خفي على الصحابة ولكانوا عاملين بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاؤه والمسئلة [illegible] على ان كل

المجتهدين على حكم انما حصل بالاجتهاد فلو اجمع التابعون عليه لكان اجماعهم حجة خرجت عن [illegible]

الاجماع او انتفى والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت [illegible] من اولئك الحاضرين وقت نزول الكتابات المذكورة ان لا

يكون اجماع التابعين [illegible] موافقين [illegible] فان كثيرا من [illegible] الصحابة [illegible]

[illegible] والاجماع [illegible] فلا يكون حجة مطلقا وعن الثاني [illegible]

الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث [illegible]

[illegible] عن بعض الصحابة [illegible] التابعين [illegible] بوقوع الواقعة [illegible]

به باعتبار [illegible] من الصحابة [illegible] التابع [illegible] ذلك الاجماع [illegible]

شرطه [illegible] الاجماع [illegible]

جائز [illegible] الاجماع [illegible]

به [illegible]

[illegible] المعصوم لا يخطي في شيء [illegible]

[illegible] القائل [illegible] الامة [illegible]

[illegible] الامة [illegible]

الامة على الكفر [illegible]

[illegible] اتباع سبيل المؤمنين [illegible]

[illegible] عدم [illegible] بالاجماع [illegible]

[illegible] بالاجماع [illegible]

لا [illegible] الاجماع [illegible] قول الرسول [illegible]

[illegible] امتي [illegible]

[illegible]

كالعقد ثم ما المذكورة من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحته ولم يكن العلم قاضية بثبوته ولا نفيه
فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته ثم رسالة الانبياء وصدقهم
لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض ثم نعرف من قول الرسول كون الاجماع حجة ونستدل
به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الآراء والحروب مثل تدبير الجيوش وانقسام الحروب موضع معين ووقت
مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجمعين فمخالفته محرمة ولان غير سبيل المؤمنين محرم
اتباعه للآية وقال آخرون لا لان حال الامة لا يكون باعظم من حال الرسول مع انه كان يراجعهم في امثال ذلك وهو
ضعيف لان مراجعته لتحقق امره وتاكيد طلبه لا لاحتياجه وهل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر
الآخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والآخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق
انتفاء الارثين اما عندنا فلا لان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليه خطأ اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم منعوه
لان خطأهم وان كان في المسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطأ وهو قولهم بنقيض الحق وهو
منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطأ ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضهم
والمخطئ في كل واحد من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان
يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث العبد والآخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما
جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطأ فلزم اجماع الامة على الخطأ في مسئلة واحدة وانه
ممتنع اما اتفاق الامة على الكفر فممتنع عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور
فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله والعصمة انما ثبتت
للامة والمؤمنين ومنعه آخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط
بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجابه ثم اتباع سبيل المؤمنين مطلقا
بل الظاهر انه مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمأمور
باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وانه ان وجب عليهم مسلمة
لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين
مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علم
ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام الفرض

او عدمه وكون المباحث لو ناحقيقيا او تخييليا فهو جائز ولان عدم العلم بذلك ليس كالعلم بالعدم فلم يلزم من اجماعهم عليه [illegible]
وان كان خطاء كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير بخلافه وقال آخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم تلك العلم
سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور [illegible]
ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه
اجماع الامة على الخطاء وهو جهل مركب **قال** البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام كان
كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة عند الجمهور وهذا الابتناء على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع
يكون بعد منهما ويجوز قال ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يقع مشروطا الا انه
لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه كل عصر فيلزم تطرق التجويز اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه
الخطاء على احد الاجماعين **اقول** اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه
آخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن
وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا اجماعا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق
بدونها الا كالايمان بنبوة الرسول [illegible] ان لا يحكم باسلام احد الا بعد ان يعلم ان الاجماع حجة ويعرف هو به ومن المعلوم خلاف
ذلك وفصل آخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم حكم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة
كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بالاجارة والرهن وفي هذا التفصيل نظر فان العبادات من تفاريع الاسلام لا من ماهيته
واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد
بالنسبة الى كل المجتهدين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانه لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه
للآية وانكره الاقلون للاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه آخر اقوى من الاول واجيب
بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال
شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه
وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد الاجماع عقيب اجماع آخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه
لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع آخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كلما
اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فظاهر لان المعصوم
داخل في المجمعين والخطاء عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطاء احد الاجماعين وهو ممتنع لما تقدم من الادلة

وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه
مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه قال الاخبار وفيه مقاصد الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول
حكمت النفس بامر على آخر ايجابا او سلبا يسمى ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية ثم ان لهذه الماهية اعراض
ذاتية كالصدق والكذب والتصديق والتكذيب فتذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع
التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه على ما هو معلوم الماهية ليتميز عن غيره ولو اخذت هذه الاشياء على
سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب ومجازا على غيره كقوله تخبرني
العينان ما القلب كاتم اقول الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع
على حكم النفس بامر على آخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات
والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم
وقول آخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابن العلاء [illegible] العربا
[illegible] تخبرنا ان الشعرى الى صدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر
كما لو قيل اخبرني فلان واخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتبادر غيره عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة
ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بنزول الملك مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذا آيات المجاز وقيل
بل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحانه على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في
ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال الاكثرون المحققون انه غني عن التعريف لانه ان كان عبارة عن
حكم الذهن بامر على آخر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا [illegible] الاوضاع
والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالامر واللازم والطلب وغير ذلك
كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكرناه
وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق
اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد يعرض لها
اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق
والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صادقا او كاذبا فيذكر في تعريف التركيب الخبري عند التباسه
بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك [illegible]

او يقول الست قلت كذا ويريد انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميزه
عما يلتبس به ولا يجوز لحد هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انما معرفة الماهية الخبر
فتعريفها حقيقيا اما اولا فلما بينا من كون ماهيته ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور اذ الصدق
هو الخبر المطابق والكذب هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي
انواع لمطلق الخبر فح يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر
على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان المانع ان يمنع كون التصديق والتكذيب نوعين للخبر بل الخبر ان بما عرضنا
ذاتا له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مشتمل على الدور وسلمنا لكن لا نم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر
والكلي جزء منهما لاجتماع معرفتهما برسمهما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل الذهن من الرسم او نحوه منهما الى معرفته وقيل المعرف
بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف به معناه فلا دور وقوله وهو ما هذه المعرفة اضرب ... يريد به الحكم النفسي والامر والايجاب
والسلب قال البحث الثاني قال السيد المرتضى لا بد في كون الصيغة خبرا من قصد المخبر له بها عن الساهي والحاكي والنائم
المتجوز في الامر كقوله ... والجروح قصاصا والامر خلافه ... لانه لفظ وضع للخبر لا موقوفا على الارادة كالدلالة في كغيره من الالفاظ
وزعم الجبائيان ان الصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة بمجموع
الحروف لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي اقول ذهب السيد المرتضى الى انه لا بد في كون الصيغة
... خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج الى ذلك بان الصيغة الملفوظة
قد توجد ولا يكون خبرا كالصادرة من غير قصد اللافظ بها معناها كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم والحاكي
خبر غيره او عن قصد الخبر على سبيل المجاز كما استعملها في الامر مثل والجروح قصاص وقوله ومن دخله كان آمنا او في النهي مثل
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها الخبرية دون غيرها
مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة ولا صيغة مشتملا لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها
عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاصا للخبر بكونه موضوعا للصيغة
دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بالارادة
وهي الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل ضرورة وان كان قامت ببعضها لزم
كون ذلك البعض خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه وقد تقدم الحق في ذلك في مباحث اللغات قال اذا قلنا زيد قائم فمدلوله الحكم
الحكم بثبوت القيام لا ثبوت القيام لزيد اذ لو ... لامتنع الكذب في بعض الخبر هذا الحكم ...

عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت الجاحظ الواسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وفيه ان المجنون
لا يوصف بالكذب اذ لم يبق المعتقد خلافه والواسطة ثابتة في الآية بان افتراء الكذب غيره ومنع من عدم الوصف الذي والجاحظ بنى ذلك
على ان المعارض دونه فاعتبار المعتقد دون الوصف الكذب يقتضي الذم وترتب العقوبة ومبانيه صادقا او كاذبا ان
والصدق والا كان صادقا في احد الخبرين دون الاخر فهو اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا القول
ثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان
دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قائما ح يمتنع دخول الكذب في
الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر لمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من
حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما وقع هذه الصيغة ممن لا يعلم
قيام زيد فان الحكم به ح لا يتحقق منه ثم الحكم به بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في
نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة لا يتحقق الجمع
بينهما والخلو عنهما لتردده بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك
بالقرآن والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فحصروا اخباره عن نبوته نفسه
في الكذب او الجنون مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة فذلك مقتض لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم
جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان
زيدا في الدار بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب لا يستحق بذلك
ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الآية وهو اخباره حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء
الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو
نقيض الصدق لكونه اخص منه ومستند مباينته فان الكاذب اعني غير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان
افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي
والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا لما اعتقد الكفار انتفاء صدقه الحصر صيغة الخبر الصادر
عنه في الكذب وصورة الخبر عن غير مخبر وهي الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب
في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع
علم المخبر بعدم مطابقته تحيره كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب لما سواه اعم من مفهومه

وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ يعني قوله بثبوت الواسطة بين
الصدق والكذب على مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة
لهم فغير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم
المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف لعدم مطابقته
لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور وفيه نظر فان كونه
في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل
وقول كل انسان ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق
والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد ولمسيلمة معا وهو خلاف
الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا صادق دائما ليس
بكاذب وان كان خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا
وبالعكس في الثاني قال البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او لا هو الامران والاول اما ضروري كالمتواتر وما
علم وجود مخبره او الكسبي كخبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر الائمة عليهم السلام وخبر الاخبار المتواترة معنى وخبر المحتف بالقرائن والثاني
علم منافاته للضروري او الكسبي ومنه قول من لم يكذب قط اني كاذب لان المخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا
اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي للدليل القاطع اقول لما فرغ عن البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه
ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة تمنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علمنا
بكونه صادقا او كاذبا على اليقين الى اقسام ثلاثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب وما ليس كذلك لان الخبر اما ان يعلم صدقه
اولا والثاني اما ان يعلم كذبه اولا والاول لما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة
ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بشيء منهما من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون
كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود البلدان كالصين وقد يكون مستفادا
من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة
او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع ايضا لان العلم بالمخبر عنه ضروري يستلزم علمهما فان كان الضروري له
كان العلم بصدق الخبر ضروريا وان كان كسبيا كان العلم بالصدق كسبيا الا ان هنا فرقا في الخبر الضروري الصدق بانا نجزم بصدقه علما
بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما يأتي من افادته العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم

بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب فلا يكون الخبر مدخل في اكتسابه ذلك العلم
مثل قولنا العالم حادث البارئ تعالى واحد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد يكون وهو خبر الله تعالى عما لا يعلم الا من جهة خبره كالخبر عن
الملائكة بالسجود لآدم وكذلك خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبر الائمة وخبر كل امة ما ثبت في الاجماع فان العلم بصدق هذه الاخبار
على سبيل الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر والمحتف بالقرائن
مكتسب منها كما انا ناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقة المخبر عنه
موقوف على العلم بالمخبر عنه كما قلنا في العلم بصدقه فالعلم به الا كذلك يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول
علم بالضرورة منافاته لما علم بالضرورة من الامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب منافاته لما
الامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كلما النار حار فهو ليس بنار فان مدلول هذا القول
قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة بل من حيث انه مناف لما علم [illegible]
له ومنافات اللازم مستلزمة منافاة الملزوم والثاني مثل ليس كلما ليس محدث فليس [illegible] ومن هذا القسم
اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كاذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار
للماضية وقد كان صادقا فيها والاخبار منها بالكذب بحكم [illegible] قطعا ولما صدر قوله انا كاذب وهو كلا
عن المخبر عنه لكونه مخبرا العلم [illegible] العلوم [illegible]
في الاخبار المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال لا الاستقبال ولو قيل بصيغة الماضي كان اولى
لعدم تناوله المستقبل وكذا الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب على الشارع فان احتمله امكن
الجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في آيات المتشابهات واما ما يحتمل التاويل على بعد فال قوم يحكم بكذبه
او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه دون التاويل البعيد وفيه نظر هذا ان اريد بالحكم بكذبه العلم اليقيني
وان اريد الظني كان ممنوعا لان التقدير قبوله للتاويل وان كان البعيد غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا بارادة
ظاهره وليس الحكم للاستناد الى الظن الغالب قطعيا قال البحث الحادي انكار السمنية افادة التواتر للعلم ضروري لبطلانه
تجويز الكذب على كل واحد لا يستلزم جواز على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري ولا افتقار الى دليل فلا يحصل للعوام وقال
الكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقف حصول العلم به على مقدمات نظرية كامتناع المواطاة على الكذب وكون المخبر عنه محسوسا
لا لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا مع عدم فهم فيكون صدقا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذا العلم والسيد المرتضى
توقف في القولين اقول الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان الخبر المتواتر لغة عبارة

عبارة عن مجيئ الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى رسولا بعد رسول بفترة بينهما
واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا فى الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس
للمتواتر والاحاد وباضافته الى الاقوام خرج خبر الشخص الواحد وقوله بلغوا فى الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج بها خبر جماعة معلوم الصدق او بعضهم
معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباء فى قولنا بقولهم للسببية
وهى متعلقة بحصول لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم
بسبب ثبوت المدلول بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى في افادته العلم يجب ان يعرف ان مما اتفق عليه اكثر العقلاء
وحكى عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقينى البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادة العلم اذا
كان خبرا عن امور موجودة فى زماننا دون ما كان خبرا عن امور سابقة والحق الاول وبطلان الكلام السمنية معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضرورى بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء عليهم السلام مثل
موسى وعيسى ومحمد والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا نكاد العلم بها
ينقص عن العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما
تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين لا يفيد خبر المتواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعه يكون كذلك
والا لانقلب الجائز ممتنعا واذا صح تجويز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك
على امر معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان
الجميع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد بحال
انفراده وبعدمه خبر المجموع واحدهما غير الاخر فاما عرفت المتواتر مما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم
لا يكون متواترا الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم ضرورى وقال ابو الحسين البصرى
وابو القاسم الكعبى والجوينى والغزالى انه كسبى وتوقف السيد رحمه الله فى ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل
لمن ليس له اهلية النظر والاستدلال والتالى باطل لحصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله ولان
فى هذا احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهى عدم التواطؤ على الكذب وانتفاء داعية
المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا التباس فيه واستحالة كونه كذبا بعد تحقق هذه المقدمات فتعين كونه
صدقا واذا كان انتفع النقيضان ومتى اشتمل شىء على هذه المقدمات الحاصل العلم بعد لو النتيجة ... علم ...

حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عقيب الخبر لا
يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا
ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر كاملا العلم به وحصول
العلم لنا بالمخبر عنه موجب بسبب الاخبار وموجب للعلم يتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقوله لان المقتضي
لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة انما يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الانتقال
من المعلول الى العلة **قال** المصنف الثاني يشترط في العلم استفاؤه اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل
وتحصيله وتقوية الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد
المرتضى وهو جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك ولا يشترط العدد
خلافا للقاضي حيث اعتبر وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر واسبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه
وللآخرين حيث اعتبر ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا وجوب المعصوم خلافا للابن
الراوندي والمتواتر معنى يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات المنقولة احادا بالتضمن **اقول**
من جملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما ياتي ذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع
ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا كما اذا خبرنا بمشاهد لانه
لا افادة لذلك الخبر علما لانه اما عين العلم الحاصل بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة
او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا و
الضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير انه يحصل بالخبر علم مغاير
الاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق
الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص
باعتباره السيد المرتضى وتابعه على ذلك محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما احتج به المشركون من اليهود
والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه وآله كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصا وما يحتج به منا المخالفون في
انتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بها لو شاركناكم
الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال

المخبر ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد
النائية والقرون الخالية للكل فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات الرسول والنص على امير المؤمنين فان الشرط
المذكور موجود عند المسلمين والامامية ومفقود عند غيرهم لان اسلافهم لقنوا لهم شبها فلذا تراهم في
الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق في حصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور الاول ان يبلغوا
في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يستندوا في علمهم
الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين
والواسطة في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بالمخبر به الى ان تنتهي الطبقة الاولى المستندة الى
المشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدة لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة
الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الراوي وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة
منها ان يكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين
المخبرين والمشاهدين طبقتان او ازيد وح لا يكون الشرط عاما في كل متواتر كما في مطلق خبر المتواتر فان ما نقله
المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواترة وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد مخصوص في افادة العلم
قال الاكثر لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبرها تارة ولا يحصل اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضي
ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم الا لافاد خبر كل
اربعة عدول صادقين العلم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون
غيرها لكان اما لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن طلب
تزكية شهود الزنا الاربعة ان افاده خبرهم العلم بالزنا لحكم به وان لم يفده علم كذبهم فيحدهم للقذف وهو باطل
اتفاقا وتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادته العلم ولا على عدمها
فوجب التوقف واعتبر آخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تع وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد
لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف انه عشرون لقوله تع ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال آخرون اربعون لقوله تع يا ايها النبي حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في اربعين وقال آخرون سبعون لقوله تع واختار موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا وانما كان كذلك ليحصل اليقين باخبارهم اصحابهم بما يشاهدونه من المعجزات وقال آخرون ثلثمائة

ثلاثمائة وثلاثة عشر اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرون به من معجزات الرسول وهذه
الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف
عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل فان اهل البلد
لو اخبروا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادة العلم وكذا اهل الجامع المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال
الرسل بتواتر المنتسبين مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه
لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم
في النسب ليحصل العلم باخبار المتفقين مع تحقق ما مر ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في
المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة
بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي دال
عليه فيحصل من تلك الاخبار الكثيرة غير متواترة بان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا من تلك الاحاديث متواترا دل عليه بالتضمن او الالتزام
كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل ولاخر انه اعطى لاخر مائة من الخيل ولاخر انه وهب لاخر مائة من العبيد
وهلم جرا فان كل هذه الاخبار لما كانت دالة على سخائه كان سخاؤه متواترا **قال الفصل الثاني** في الاخبار المعلوم
صدقها وكذبها وفيه بحثان الاول خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر عندنا اذ الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه
عن القبائح ولا يتصور عنه الكذب واستدل الغزالي بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه
ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ويمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول
صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى شيء من
ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحفوف بالقرائن العلم للتخلف عنه في
بعض المواضع وهو خطأ لجواز عدم الشرط هناك مع التشكك للشبهات بالعيان **اقول** لما فرغ من مباحث
الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق ومعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول
الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا
واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان
الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى
فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ما ذكره المصنف هنا وهو ان كلامه تعالى

قال ثم بيّن انه لان الكلام عندهم عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذى يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب فى
كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى ممتنع
واعترض بان النزاع انما هو فى الكلام المسموع اعنى المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولى انما يتعلق
الا به لا بالكلام النفسانى ولا يلزم من كون الكلام النفسانى صادقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام النفسانى يستحيل فيه
الكذب والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا الثانى خبر الرسول صدق لان المعجزة التى ظهرت على يده مطابقة لدعواه دال
على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى عن ذلك
لانه لو جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك
قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت فى علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبى الصادق والمتنبى
الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعى النبوة الا ظهور المعجزة عليه فاذا جاز ان يوجد تارة
مع صدق المدعى وتارة مع كذبه كانت اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شىء من ذلك على المقدمات
على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب فى خبره تعالى وتصديقه
الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتمشى ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم فى مسائل العدل الثالث الاخبار عن النبى بحضرة
الباقين انا لا نعلم ... وبعض الاخبار عند قرائن امور خارجية عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به
صياح اهله وشق ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه ومجىء ...
ذلك ومنكر هذا مكابر وحجة الخصم انه لو افاد العلم لم ينكشف عن البطلان والتالى باطل فانه قد يظهر ... فى بعض
الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمى عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه
خلاف مدلول الخبر والقرائن يستبان فيه انه لم يحصل شرط افادة العلم من كثرة القرائن واحوالها التى قد تختلف
مع اختلاف القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوال المخبرين فضبط ما يحصل به العلم بالعبارات ... فيهما يحصل العلم عند تحققها كما قلنا
فى التواتر قال البحث الثالث الخبر اذا اتى مخبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كان كاذبا
قطعا وكذا قول من لم يكذب ... كاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب تاخر
الحكاية عن المحكى فى الرتبة ومثل هذه الاخبارات يستحيل ورودها عن النبى الا ان يقبل تاويلا قريبا وكذا يجب
كون الخبر الذى يتوفر الدواعى على نقله متواترا اذا حصل حقيقة او تقية ولا شك فى وقوع الكذب فى الاخبار المروية

سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صادقا ثبت المطلوب فيه والا فقد ثبت فيه فقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبته

اليه ولا يقع من السلف تعمده بل بما نقل الخبر بالمعنى فيبدل بما توهمه مطابقا او نسي البعض او المسند اليه فوهم انه

عنه او اوهم المستيقظ له الناسي فاجرا به ويقيم دلسا اقول لما ذكر الاخبار المعلوم الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلوم

الكذب وبينها امر اصلا فهو ما نافى خبره اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال والاول قد يكون

حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال للجائع انت شبعان او للشبعان جائع وان

شبعان انت جاهل به او بديهيا مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه

لما كان صادقا في الاخبار التي اخبر عنها بالكذب فما هي الا اخبار الشامل كقوله هنا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون

اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان محكيا عنه وهو محال لوجوب مغايرة الحكاية للمحكي

وقد تقدم ذلك كله ومراد المص بالوجود في قوله ما نافى خبره وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما

ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي صلعم لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عن الامام

لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهرها الكذب فهي قابلة للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منها خلاف

ظاهرها ولو لم يكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال وضعه

ولا يبعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاؤه من تقية او نحو فانه

يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما وان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع عند

خلق عظيم او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه من تقية او نحو

على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار كما نقوله اصحابنا في النص على

بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كابن عمر وهل في الاخبار المروية عن النبي ما هو كذب قطعا لا

ثم ما روي عنه من قوله سيكذب علي فانه ان يكن هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود بعض من الاخبار الكاذبة فيتحقق المطلوب في نفسه وان كان

مع انه مستند اليه فيتحقق المطلوب والحق انه لا شك من وجوده في الجملة وقد وجد الاخبار المنسوبة الى الرسول مما يستحيل صدوره واستدل بعضهم

على ذلك بما تقدم ذكره من قوله سيكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم

يلزم صدوره بما يستحيل صدوره عنه لان احتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول مع كونه مما اختلف في

وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه مما يدل على كونه تعالى جسما او نحوه والداعي الى الكذب اما من جهة السلف

وهم ضربون من تعمد كعبد الكريم ابن ابي العوجاء وابراهيم النظام جوز ذلك او من اعتقد ان الكذب لترويج الشريعة يوجب الفلاح في الصدر الاول

وذكر الاولون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوى نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول بلفظ اخر
توهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه نسى من الخبر لفظة يصح الخبر عند تحققها ويفسد بدونها او روى
الخبر عن بعض اصحاب النبى او شئ ذلك فاسنده اليه توهما انه سمعه عنه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول
صلى الله عليه وسلم وهو يروى متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جهته ولهذا كان النبى ع
ليستانف الحديث اذا دخل اليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روى انه ع قال الشوم فى ثلثة المراة والدار
والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب هو مقصور عليه فيصح
ذكر سببه ومع اهماله يوهم الخطأ كما روى انه ع قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قاله فى تاجر دلس واما جهة المخالف
فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول ع لينفر الناس عن اتباعه ومنها ربما كان رأى
الراوى جواز الكذب المؤدى الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة فى الحث
اذا صح عندهم ان ذلك يوجب تبيين الحق او الترغيب كما وضع قوم اعداء دولة بنى العباس اخبارا فى النص عليهم بالامامة
قال الفصل الثالث فيه ثلثة مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى منه واثبته
ابو الحسين عقلا وابو حنيفة السمع معا والحق ثبوت التعبد به لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم اوجب الحذر
لاتباع الرجوع ثم يتناول الطائفة التى لا تفيد قولها العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه
وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وترك القبول اعتراض سؤال واقع وهو الدال على وجوب القبول من
المعنى ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء [illegible]
فى القول لولاهما او تعليق الحكم على الذاتى وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضى جميع الانتفاءات فوجب التوقف
كان العدل اسوء حالا من الفاسق هذا خلف فيتعين العمل ولانه ع كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام و
الاشكال الصعب فانه لا حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل الى الفقهاء من جاء منهم الى الراوى ولاجماع الصحابة على العمل به
ولاشتمال العمل به على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول ع يفيد الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظاهرا احتج المانع
بقياس الفروع على الاصول وبالنهى عن اتباع الظن والجواب الفرق فى الاصول العلم وفى الفروع الظن والنهى عن اتباع
الظن ليس بعام للعمل به فى الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة **اقول** لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها والاخبار
المعلوم كذبها شرع فى ذكر الاخبار التى احتملها على التقديرين وهو على اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب
وهو خبر الكذوب وما يتساوى فيه امران وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد والمقصود بالبحث هنا والاكثر

والكلام اما في حجيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره من
الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الآحاد لتحير الكذب وغيره وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحدود وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن
من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبرا لغة الا انه
ليس خبرا واحدا في الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يؤدي الى
الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده بقولنا مع افادته الظن
فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا او مستفيضا واما احكامه ففي مسائل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد به
عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من
جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد الشرعي بقبول خبر المفتي والشاهد
مع تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى لا لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال
ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه
فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان
الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فمعلوم
لنا وجوه الاول قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة ههنا عدد لا يفيد
اخبارهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما ايجابه تعالى الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار
الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل حقيقة عليه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي
لكون المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعلاقة اللزوم مجازا لغويا ومساله طلب تعالى امره وهو للوجوب على ما تقدم والانذار لانه عبارة
عن الخبر المخوف والخبر المطلق يدخل فيه فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة ههنا عدد لا يفيد خبرهم العلم فلان الطائفة
هنا بعض الفرقة والفرقة صادق على الثلاثة فلا بد كل ثلاثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا
واما الثاني فلان قوما ما لو اقدموا على فعل فروي لهم راو خبر المقتضي للمنع منه فاما ان يجب عليهم تركه او لا فان وجب
ثبت المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب في كل صورة لعدم
القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الآية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار
هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو اولى لانه تعالى التفقه لاجل الانذار

ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين
احدهما انه يلزم ان يختص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جائز لان
الاية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين والتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم منه
ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهدين فقد يروى للمجتهدين الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فيروي
له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا يفيد بالانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ الانذار
على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المدعى من كون المراد من الاية الرواية
لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز جعله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين
للاصل فتعين كونه حقيقة في قدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك
لا يضرنا لانه مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالادلة
على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد وكلما قل التقييد اي كان الخارج بالقيد اقل
كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالحذر بالاثبات بصورة
واحدة منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر المانع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق
الاكتفاء به ان لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار مطلقا على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا ولانهم فلا اثم اذ المراد
من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم وقوله لان كل ثلاثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نسلم لا بد من بناء
على الشافعية انما فرقة واحدة ولا يصدق عليهما انهما فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلاثة
وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلاثة فرقة صدق عكسها كليا وهو كل فرقة ثلاثة كما في الحيوان
والانسان فقوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع لا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلاثة وح يكون ما ذكر
الجمع وليس الطوائف مجازا ولو عمم احد التوجيهين لجاز وحمله على الفتوى ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهد كما تقرر وهو ما لا ينافي
حمله على الرواية لتخصيصه بالمجتهد وهو نقد النهاية قلنا نعم فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره ويكون العامي غير مستطيع الاحكام
لا يلزم عنه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالانزجار من المحرمات والاقبال على الطاعات ونحو ذلك باعثا له على
الرجوع الى المفتي او البحث في الدليل الموجب للاطلاع على معناه وكون كل ثلاثة فرقة ظاهر من اللغة بل هو حقيقة لغة
في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق او فرق كالقطعة من قطع او قطع وانما خص منها في الاية بالثلاثة لتمكن

خروج الطائفة منها واتحاد الفرق اشتغلهم ... فيهم فلذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان كانوا
بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج الثلثة من كل ثلثة بقى معمولا به في الباقي
قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع لا يصدق على الواحد ولا على الاثنين فلا بد في المجموع الطوائف المقابل لمجموع
القوم المقتضى توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار الكل ولحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم
وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها
الى كل الفرق بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى النافرين
كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المومنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من
المفسرين ويكون تفقههم باسماعهم ما يتجدد من النصوص الداله على الاحكام المبتدأة والناسخة لما تقدمها من الوسائل
او بالاجتهاد والاستخراج الاحكام مراجعتها وصدر الاية دال على هذا وهو وما كان المومنون لينفروا كافة اى الى الجهاد وقوله
اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد به الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث
وهذا اولى لعمومه الثانى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى التبيين عند اخبار
الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتى لا ثم وهو كونه خبر الواحد وعرضى مفارق وهو كونه خبرا فاسقا والمقتضى للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران
فان الفسق يناسب التثبت عند القبول فح يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لتقدمه فيحصل قبل حصول العرضى
فيحصل الحكم به قبل حصول العرضى في ذلك فيمتنع من التعليل لاستحالة تحصيل الحاصل فلا يكون للاقتران فائدة فاذا اخبر العدل لم يجب التبيين فلا يجب
عليه فاما ان يجب الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع اذا انتفى وجوب التثبت
غير ملزوم لاحد الوصفين اعنى الوصفين الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك يخبر المجهول فانه
غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكروه من الدليل قبوله الثالث ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية
مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا بالغين عدد التواتر ولا كانوا معه مصدقين بل لم يكن خبر الواحد حجة لما كان لارسالهم فائدة واعترض ابو الحسين البصرى بجواز كون
المبعوثين فيهم كثير من المجتهدين باخبار كثيرة ولحاجتهم الى المفتى اشد من احتياجهم الى الراوى ومما لا يبطل هذا الاحتمال
لم يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم ان لا
ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ويكون العمل به حجة اما الاول فلما روى ان ابا بكر قضى في قضية بين اثنين بخبر
بلال ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بمثل ذلك فنقض حكمه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها وكان يجعل في الخنصر
العشرة وفي البنصر تسعة العشر وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة العشر وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روى ان في

كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة من الابل وقال عمر في الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام
اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله (ص) قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى
ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله (ص) كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع
اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اني سمعت رسول الله (ص) يقول سنوا بهم سنة اهل
الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله
استاذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال (ص) امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج
للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في الحال في ان المتوفى عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها
من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار ونظائرها من اخبار الآحاد
التي عملوا بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان
هذه الروايات اخبار آحاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم
الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان العدل اذا اخبر
ان رسول الله امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله هذا الامر وعندنا علم ان مخالفة الرسول (ص) سبب لاستحقاق
العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك الامر مستحق للعقاب والعمل به يدفع ذلك فيدفع الضرر المظنون
واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالفطرة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستلزامه
ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون
بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن
واتباع الظن غير جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان يتبعون الا الظن
الآية والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في الاصول العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها احد الامرين اما العلم او الظن فخبر الواحد مفيد
للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لجواز العمل في الفتاوى والشهادات واخبار الآحاد في الطهارة والامور الدنيوية
اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها من
تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيه فيبقى ما عدا
في حيز الاجماع وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن
فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم وقال البحث الثالث في خبر الواحد راجح الصدق عند السامع وانما يحصل بشرائط الراوي وباوصافه وسلامة

وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وعليه ذكره على لسانه فان الصبي لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا فعدم
المؤاخذة وعلى عدم تحرزه عنه وتقبل روايته جنسا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع
ولا يقبل رواية الكافر ان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجود التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين
ان كفره فكذلك وان علم منه تحرزه عن الكذب بخلاف ابي الحسين لانه داخل تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه عن
الاسم ولان قبول الرواية يقيد حكما على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب
الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم ببدعهم وانكارهم على من
يقول والجواب المنع من المقدمتين ومع التسليم فيمتنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا يقبل
روايته .. لانه داخل تحت اسم الفاسق اقول القائلون بان خبر الواحد حجة اتفقوا في حجيته شرط خمسة يتعلق
بالمخبر ينظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا لان المجنون عاجز عن الضبط
والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره فضلا عن كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل ال
ظن وان كان مميزا فتبعدم مؤاخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل الزجار عنه وح لا يحصل الظن بقوله ولان عدم
قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى من اقدامه على الكذب في
الصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول
وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب
المستند الى الصبي في الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى
او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او
لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع
ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني
فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان من مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا واحتج الاول
بانه مندرج تحت الاية وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذرا
لانه ضم جهلا الى كفر ولان قبول روايته يقيد حكما على المسلمين الى يوم القيامة فيكون ممنوعا منه قياسا على
الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث

اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عتبة مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من
المقدمتين وهما قبول صاحب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به سلمناهما
لكن انكان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه كيف وهو محل النزاع وان كان المراد البعض
لم يكن حجة واما المخالف في العقائد الذي لا يبلغ الحد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لانه داخل تحت اسم الفاسق للآية المذكورة

قال البحث الثاني في العدالة انما يقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية
راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فيهما فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ويعود بالتوبة ولا يقدح فيهما
الصغيرة نادرا وانما يحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل بسبب الصحبة المتكررة المتاكدة او التزكية من العدل
والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته وفي المظنون كذلك على الاقوى وان
روايتهما اجماعا وهل يقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد والظن ثابت ترك العمل
في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الضعفاء في
روايته احتج ابو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم
يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب
الجليلة والفسق لما كان علة **اقول** هذه اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة المساوية وهي العدالة والمراد
بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل طمانينة النفس الى صدقه
الخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة بدناوة النفس كالتطفيف بحبة وسرقة
نعل واجتناب بعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن
معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذ لم يؤذن بدناوة النفس
واذا زال العدالة باقتران شيء من الكبائر والاصرار على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على
ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم كلما توعد الله عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال الاكثرون
الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلعم ورواها ابو هريرة وزاد عليه
اكل الربوا وروي عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى
معرفتها الا بظن الافعال الدالة عليها وهي انما يحصل من الاختبار الحاصلة من الممارسة المتاكدة والصحبة المتكررة

عطلوة وحلاوة ومن تزكية العدل المخبر وقوله انما يقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته
والثاني سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بمفهومه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية
سواء كان فسقه مظنونا او مقطوعا والثاني ان كان فسقه مقطوعا لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك
لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق فيجب التثبت في خبره للاية ولانه ضم الى الفسق جهلا وهو فسق اخر واذا كان
احد القسمين كافيا في وجوب التثبت فمجموعهما اولى وقال الرازي انه مقبول الرواية وبالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن
بان فيه خلافا واختار فيه قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية اهل
الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي واحده
في النبيذ احتج الرازي بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب
المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا فقد خص منه مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان
معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان
الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره
فيبقى في المجهول حاله على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق
فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط الثالث
اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
وقال كيف يقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت
رسول الله يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج
ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تزكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية المبيعة وكونه على طهارة و
جهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في خبره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط
عدم عند عدمه كما تقدم وما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم
من قبول قول المجهول في هذه الامور المتفاوتة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية
يستلزم شرعا وحكما كليا لان تلك الامور الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة
وكان منفيا لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها اتفاقا

اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفسه حتى
يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر
فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق
احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام
يزجره عن الفسق فان قلت اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا فقلت ذكر الاشياء المعلومة
معلوم بعدم نسيانه ايّاها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها بعضها لم يقبل
روايته ولذا لو كان غير قليل الدليل بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل ولو تساويا
مطلقا فوجب اطراح خبره قال البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان الشرع
لا يزيد على اصله كالاصل ان ثبت بشاهدين بالاربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق فيه
منه والا وجب الاستفسار فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع
والا فالترجيح ان حصل والا والوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا
ويطلق مع علمه باشتراطها والرواية ان عرف انه لا يروي الا عن عدل والا فلا ثم العمل بروايته ان عرفنا استناد العمل
عليها ولا يجعل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام
والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بينهما عامًّا اقول لما بين ان العدالة
شرط في قبول الرواية وانها يعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق
المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار هٰهنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط
بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما
غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره اخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة
فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب التمسك به
اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقدان ما يدل على تقويته مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم
وذلك البعض غير معين فجاز كونه ما يحصل بتزكية الواحد وجرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان التعديل
شرط الرواية التي يقبل فيها الواحد فبان اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق
ثبوت شرطه ثم ان في الاحصان الذي هو شرط في تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا

لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمراة كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه
هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في
الاحكام الشرعية فربما جرحه بما ليس جرحا وعكس آخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف
في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس على البناء على الظاهر فيهما فلا بد
من ذكر السبب وقال الآخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه
ان لم يكن من اهل البصيرة بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا
متين ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما
لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه يشرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشربه النبيذ
ويكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الآخر هو فاسق
فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا على احواله بما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرحه احدهما
بامر معين والآخر اى المعدل بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى واورع او اشد ضبطا او اختص بنحو ذلك مما يوجب
ترجيح خبره عمل على الراجح والغى المرجوح والا وجب التوقف الرابعة التزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لان كلما يعتبر
في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة و الضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور زائدة
كالحرية والذكورية والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت فيه كذا وكذا او لو لم يذكر السبب وكان عارفا بشرائط العدالة
واسبابها كفى على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة ان يروي عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك
تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يروي الا عن الثقاة اما من عادته او بتصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير
من سلف الرواية عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اى بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم
المذكور بالرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لما عمل به هو فاسق هذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول
كما هو الحق واما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او دليل آخر لم يكن تعديلا المسئلة الثانية ترك الحكم
بشهادة الشاهد ليس جرحا بما يرد الرواية والشهادة لان في اعتبار الشهادة شرائط زائدة على البلوغ والعقل والاسلام والعدالة ويختص بالشهادة امور غير معتبرة
في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للابناء وعلى قبول رواية العبد والمراة
والعدو وعن عدوه ونحو ذلك والتقصير عن هذه [illegible] وغيرها واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن [illegible]
النبي [illegible] اخبارا كثيرة وهم في ... كالقرائن التي بينهم اليمين ونحو لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما للعلم

لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد امور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة
المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما
اى في كل شهادة الا الحرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس
فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوب النساء والاستهلال
وغير ذلك واما البصر فليس شرطا لتحمل ما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء
في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة
ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر **قال** البحث الثاني فيما عد شرطا وليس كذلك
لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يتعضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان
الزنا [illegible] الواحد من دون ذلك العدالة لعموم ان جاءكم فاسق بنبأ عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية
الفرع نعم يشترط عدم التكذيب بينهما واسطة ولا يشترط ذمة الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان
الحجة في قول الرسول ص ولقوله ص نضر الله امرأ [illegible] بالقرينة ومعنى الخبر لان الحجة في قوله ص ولا تعدد روايته فلو روى
خبرا واحدا قبل وان كثر مع ملاحظة فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا يشترط [illegible] نسب الراوي بل
يقبل روايته مع الشرائط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو
المجروح **اقول** هذه امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك ومنها التعدد قال ابو علي الجبائي
لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون
الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة
عملوا على خبر الواحد المجرد من الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية
اولى لانها تتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من
الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب عن
الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتثبت
بخبر الواحد كما تقدم وح يكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا ينافي تحققنا النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل
وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه للفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت [illegible]

والتشكيك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فانه ثقة
موت الاصل وجنونه واما الثاني فلكون تكذيب الفرع ملزوم الكذب لاحدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك مقتضي
لعدم قبولهما ومنها فقه الراوي وهو ليس بشرط سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني
لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته لان الحجة انما هي في قول الرسول
وح لا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما
سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لو لا ما تقدم خالفناه
فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب المنع من قيام الدليل
على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في
قول الرسول لا في قول الراوي والعجمي يجوز ان يحفظ لفظ الرسول كما يتمكن من حفظ القرآن العزيز
ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل
اما لو اكثر من الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كانت بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطته اهله قبلت
روايته والا توجه الطعن على كل رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب غير شرط فتقبل روايته مع تحقق
شرائطه القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم
لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا
بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته هذا انما
اذا كان له مشارك في احد الاسمين ولو كان مختصين به او علم انه مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل لو تعارضا
كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته منه لم يثبت عدالته لاحتمال العدل مشاركه
دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المطعون المجروح مشاركه ولو كان
له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه **قال** البحث السادس في التعارض بينه
وبين غيره الدليل القطعي اذا عارض الخبر لان مثل الخبر التاويل على البعد لوجوب حمل عليه والا رد وان عارضه كتاب
او سنة متواترة او اجماع وكذلك الا ان على جهة التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جايز ولا امتناع في ان يكلفنا الله
تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة والاجماع لم يرد ما يعارضها الا ان هذا الاحتمال غير واقع لاجماعنا على ان
القياس عندنا حجة كان العمل ... الخبر عند معارضة القياس متعينا لانه قد يكون القياس ...

ح قبوله فتعين الترجيح فان كانت قطعية والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر و
اذا عارضه فعل الرسول وفتاوى حكمه حكمنا او تناوله الخبر وامكن تخصيصه احدهما بالآخر خص به والا فالترجيح
ان لم يكن وعمل اكثر الامة بخلافه بمقتضاه لا يوجب رده لكنه ترجيح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح
الجواز استناده الى باطنه دليلا وليس ولو امضى الخبر العلم في القطعية موافق له قيل والا فيجوز اتباع المعتقد والا
بالقطعي للاخر اما مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف يتضمن العلم وليس له سلاحية لزم التكليف بالاختيار اذا انتفى العمل
قوله لا ان يجب البلوى به لعموم الادلة ولثبوت الاحكام التي في الرعاف والقهقهة به ويعارض ابا حنيفة في قوله لو كان
صحيحا لاسمعه هذا التواتر لئلا ينقطع عمن كلف ربما لا يعم به البلوى اقول لما ذكر شرايط قبول خبر الواحد
الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية منها او ذلك امور منها عدم المعارض واعلم ان المتعارضين هما اللذان
لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الآخر من الحيثية التي اثبته بها كما لو قال صل في الوقت
الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال صل في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر هذا
فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد اذا كان عقليا فاما ان يقبل التاويل ولو على بعد الوجهين اولا فان كان
الاول اولناه ولو حكم برده وان كان الثاني قطعناه بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض واذا كان خبر الواحد
محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل النقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك
المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل
انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد
يناقضه فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك
يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت اللهم الا ان يكون
المراد بذلك كونها قطعية في متنها الادلة لتعارض اما لا يكون احدهما قابلا للتاويل او يكون والاول يتعين فيه
العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد لان فيه جمعا والا لزم البداء واما الثاني فان كان القابل للتاويل هو
القطعي خاصة اوله ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل
بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من الادلة القطعية لا يساوي خبر الواحد في كون دلالته
ظنية واختصت بمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي ووجب تقديمها عليه ولو عارضه الظني وان كان حجة
مثل كذا به الحكم فيه ما ياتي في باب الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس حجة عندنا مع عدم المعارض

مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عندهم وموافقيه ح اما ان
يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او تنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي
تخصيص العلة وعند غيرهم يجب تقديم الخبر لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب
والسنة المتواترة بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل
القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من
ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر
لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي ولا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة
ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس
ولو عارضه فعل الرسول صلعم بان روى انه صلعم فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له ثبت التاسي به مطلقا
او في تلك الواقعة وان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان لم يكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم المتواتر
لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح بينهما او العمل بالراجح منهما ان امكن وان لم يمكن وقف الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له ولم يثبت
التاسي به في ذلك فالعمل بمقتضى الخبر وعمل اكثر الامة لما يخالف الخبر لا يوجب رده لان بعض الامة [illegible] وقولهم ليس بحجة نعم ذلك يوجب ومن الصحابة
[illegible] يقتضي انه لو كان هناك خبر لما عمل عليه [illegible] الخبر وعلمهم بمقتضيه لما لا يكونوا الا لاطلاع
على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده
في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس فيه دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم
بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح
ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون صلعم قال واقتصر على سماع احاد الناس واقتصر غيرهم على الدليل القطعي الدال وان لم
يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا او لا لافضائه الى تكليف العلم
لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع به يلزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه لم يقدح
ذلك فيه لافادة تكليف اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء
بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين بعد القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد
عامة فيما يعم به البلوى وغيره وللاجماع منهم على العمل به فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين
وعمل ابي بكر بخبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها لا اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة

ان رسول الله صلعم اعطاها السدس ورجوعهم في احكام القي والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار
الآحاد و قبول الحنفية اخبار الاحاد فيما تعم به البلوى احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول ولا وجب نقله
على جهة التواتر حذرا ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ذلك لنقل متواترا لتوفر
الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كونه ... والجواب المنع في وجوب اشاعة الرسول اياه وانما يلزم ذلك لو تعين
وايجاب العمل به على كل حال اما اذا لم يتعين بل ما كان ايجابه مشروطا ببلوغه

الى المكلف فلا يتعين ... ولا يستلزم عدم نقله مع تكليفا بغير المعلق ومع انه معارض بما لا يعم البلوى فان تجويز عدم
وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان المكلف هنا مشروط بان
يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما تعم به البلوى **قال البحث السابع في كيفية الرواية** وهي مراتب قول الصحابي
سمعت رسول الله صلعم يقول واخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلعم كذا ثم امر النبي بكذا او نهى عن كذا ثم
امرنا بكذا او نهينا عن كذا ثم من السنة ثم عن النبي ثم كنا نفعل كذا او على ... في غيره حدثني ... او اخبرني او سمعته
ان قصد ... او الا سمعته دون الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول
بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني او اخبرني وسمعته ثم ان يكتب الشيخ فاني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه
العمل به معطيه الخط فيقول اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان يقال له هل سمعت هذا فيشير براسه نعم فيجب
العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرء عليه حدثك فلان فسكت مع ظن ان السكوت في الصحة
فالاكثر على العمل ... واختلفوا في منع المتكلمين من الرواية ولا ... وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت هنا
افاد العلم بان المسموع كلام الرسول ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه
يكون محدثا وراويا لغيره وان لم يقل اخبره او عني ولو قال المحدث حدث عني بما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن
وانما اجازة المحدث وليس له ان يحدث له فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي
ما صح عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث عنه ما لم يحدثه لكنه في العرف
يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول لما ذكر الامور الراجعة الى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع
الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من راى النبي وصحبه ولو ساعة
ولمن سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا روى عنه اولا لانه ماخوذ من الصحبة المشترك بين طول الصحبة
وقصرها وبين من روى عنه وبين من لم يرو عنه ... الى هذه الاقسام ولانه لو حلف انه لا يصحب

فلانا حنث بمصاحبته لحظة واحدة ولصدق قولنا صحبه ساعة بلا القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من
رأى النبي واختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته فان لم يروعنه وشرط آخرون في صحبته اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي
سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله يقول كذا واخبرني او حدثني او شافهني او نحو ذلك والثانية ان يقول قال رسول الله كذا وانما كانت هذه اخفض
من الاولى لان الاولى تفيد انه روى عن النبي بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقولون قال رسول الله اعتمادا على ما نقل عنه وان لم يكن
سمعه وذلك من الصحابي كان في ذلك في سماعه من الرسول ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده
بين سماعه من الرسول ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه
من الرسول وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى الصحابي مجرى غيرهم في
احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه ادون
من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس في
صيغ الامر والنهي وشرائطهما ولذا اختلفوا في حجيته والاكثر على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة
الا بعد تيقنه مراد الرسول من لفظه واعترض بجواز اكتفائه بظن ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي
مع تجويز خلاف ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا يرد لو لا يمكنه
العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول الا اذا علم انها حجة وانما يتم كونه حجة بذلك
ويرد ومن ايضا فقوله امر الرسول بكذا ليس فيه ما يدل على ان المأمور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الفعل
دائما او غير دائم فلا يكون مجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وما يجري مجراه الرابعة ان يقول الراوي امرنا بكذا ونهينا او اوجب كذا وابيح كذا وحرم كذا وهذه ادون من الثالثة
لان ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال آخر وهو كون ذلك الآمر والناهي في الموجب
والمبيح والمحرم غير الرسول وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الآمر والناهي هو الرسول ظاهرا فان من التزم
طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك
الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ليس الا على امر جماعة الامة
لان امر الصحابي منهم ولا بامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون
ظاهرا لا محتملا اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انما يكون مستفادا من خطاب يفيد الامة
على الامر الصريح وتامل فلا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امر النفس لاحتمال

الاجماع التي تليه فقوله في الاجماع ومنع المصنف عرض اصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا او
هي اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست بحجة والاكثر
على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكر من ان احتمالا فمرجوح لانها اذا وقعت مطلقة ولا يمنع من
كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول قرينة العرف الطارئ السادسة ان يقول عن النبي انما قال قوم ليس بحجة لان الاظهر انه
سمع منه واخرون يجوز ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل
نفعل كذا او كانوا يفعلون فليس فيه ما يدل على انه يريد بيان الشرع الا ان يكون ذلك مما لا يخفى
انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده مع علمه به وتقريره عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة دون ما تقدمها
واما غير الصحابي فمراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا وان
يلزمه العمل بهذه الخبر ولا يسوغ له ان ... الا ان يكون ... وعنه ... او قصد اسماعه اياه خاصا
او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني
الا انه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك لكان كذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان الثانية ان يقول الراوي
للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ
علي وحينئذ يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا انه الاقرب وفي الشهادة على
البيع بين قول البائع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة ان يكتب اليه بانه
كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه لم يقتطع فيه من حيث هو قطن ولو غلب على ظنه ذلك
في الصحابة انهم لان النبي كان يبعث الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا الائمة ولا يجوز له ان يقول
حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور يجوز ان يقول
اخبرني ولكن الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او برأسه اشارة دالة على معنى نعم
فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر بلا تمييز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع
شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة يقول اخبرني ولم يجوزه هنا مع انه ينطق من الاحتمال في الكتابة
ما لا يتطرق في الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فهم
الاطلاق المجازي على الكتابة اولى ... الاشارة لانها الاشارة على ... ولم يسمع منه

كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا إشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه ولا
ينكره لزم السامع العمل به لحصول ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه
قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيده بقوله قراءة عليه
لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ المحدث على الشيخ اترويه
عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام
النبي فوجب ان يكون اخبارا بالمحقق المعنى ثبوت المراد بالعلم ههنا ما هو اعم من مفهومه بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا
يلي وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص اما بان ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او باستعمالها في تلك المعاني سبيل التجوز ثم شاع
التجوز وانقطع النظر عن صحة هذا الاطلاق ولما شاع الاخبار في الظن والسلطة لحصول التجوز جاز اطلاق
الاخبار عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه ولا يبقى اشكال بان لم يسمع الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم
مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اريد بالاخبار والتحديث حقيقتهما اللغوية اما اذا اريد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة الذي
وهو ان يشير الشيخ الى كتاب ثم يقرأ فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه
سواء قال اروه عني او لم يقل فلو قال حدثني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما جاز له التحدث
فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون حاكيا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور له فليس له ان يشير الى غيرها من نسخه
ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما متفقتان لا تفاوت بينهما في شيء
السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عندي من احاديثي فظاهره يقتضي
الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدث به وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته
فاروه عني قال البحث الثاني المرسل الاقرب عندي عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه
ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز له ان يخبر عن الرسول الا اذا كان عنه وانما يكون له ذلك
اذا عرف عدالته ولان علة التثبت منفية بسبب العنعنة ولان المسند جاز ان يكون مرسلا فان قول الراوي عن فلان
جاز ان يخبر لا عنه منه فلا يقبل الا لان يتصل والجواب ليس محل اخبار الراوي عن الرسول على ظن انه قال او على
جملة على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء علة التثبت اذا علمت وقول الراوي المعاصر عن فلان يقتضي ظاهر الرواية عنه
بغير واسطة ولو استثنى غيره قبل اجماعا ولو وصل الحديث الى النبي ووقفه غيره فهو متصل اقول اكثر الناس على قبول
المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم يدرك النبي قال رسول الله كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك والمشهور

الروايتان وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله واشترط
الشافعي في قبوله امورا سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله مرة اخرى او يسنده غيره او يرسله غيره
ويكون رجال الثاني غير رجال الاول او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة
لما نص الا على عدل يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط ومن هذا
حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي
ابوبكر وجماعة من الفقهاء واختار العلامة المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل روايته اما
الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا تكون معلومة لنا ولانا نعلم من بعض الثقات
الرواية عمن يمتنع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعمن لو سئل عنه لتوقف فيه
او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تبيينه لم يجز لنا العمل لجواز اطلاعنا على ما غاب عنه وعدم معرفته بفسق ولو
احرزنا فسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج
ابو حنيفة ومن وافقه بوجوه آ ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا وانه ذلك وانما يكون له ذلك
اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ص قاله اذ لو ظن عدم قول الرسول ذلك او شك فيه لم يحل له النقل
الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وح يكون اطلاق هذا القول مستلزما لتعديله عدالة الواسطة
فيكون تعديلا لها ب ان علة التثبت الفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا لعدم علمها واصالة [illegible] عليه
السلام فينتفي التثبت لانتفاء [illegible] مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم ج لو لم يقبل المرسل لم
ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك
يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة ودال على [illegible] والجواب عن
الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله ص فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول والجزم
بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فيجب صرف
اللفظ عن ظاهره باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من
اضمار سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله ص لم يكن تعديلا وفاقا
فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان

المراد سمعت انه قال لجواز ان يخبر بما يعلم انتفاؤه عن الرسول ؐ اذا سمع الاضافة به عنه وايضاً لا نسلم انه على تقدير
اعتبار الظن يكون تعديلاً لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعاً وعن الثاني ان انتفاء
علة التثبت اعنى الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة ما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء الفسق
معلوماً ويمنع كون نفيهما ظاهراً او اصالة بقائهما على العدم معارض باصالة عدم امتثاله بما توجه عليه من اوامر الشارع
ونواهيه وعن الثالث ان الراوى اذا كان مصاحباً لمن روى عنه غلب الظن انه سمع عنه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم يقبل روايته
للتردد بين كونه مسنداً او مرسلاً من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل وفاقاً
اما عند من يقبل المراسيل فظاهر واما عند غيره فلان المقتضى لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع مفقود اذ ليس الا
ارسال الآخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلاً او متصلاً ودنى شيخه نفسه وان كان يعلم في الجملة عدالته
وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا وصل الراوى الحديث بالنبى مرة ووقفه غيره على الصحابى
فهو متصل لجواز كون الصحابى رواه عن النبى تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب سماعه
وسمعه يرويه عن النبى فنسى ذلك فظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم
الثالثة اذا وصله بالنبى تارة واوقفه هو على الصحابى اخرى كان متصلاً لما تقدم اما لو ارسله او اوقفه على الصحابى
مدة طويلة ثم اسنده او وصله بالنبى بعد تلك المدة كان قادحاً في اتصاله فان زمان طول تلك المدة يبعد النسيان الا ان
يكون له كتاب يرجع اليه فيتذكر ما يسند فلا يكون قادحاً في اتصاله **قال** البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى
اذا لم يقصر لفظ الراوى عن المعنى في عدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظه ولم يكرروها
فيعلم اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للاعجمى فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله ؐ نضر الله امرءاً
سمع مقالتى فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه الاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع
ونقل الافقه الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه ولانه بتطاول الازمنة وكثرة الطبقات يؤدى الى اسقاط
المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر عن المعنى والتقدير بخلافه
اقول في جواز نقل الحديث بالمعنى بغير لفظ الرسول بما يدل عليه معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصرى
لكن يشترط عندهم ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيهما ان لا يكون فيه زيادة ولا نقصان
وثالثها تساوى الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعى تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار
لا يعلمها الا الله ورسوله فلا يجوز تغييرها عن وضعها ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين والمختار المذهب الاول والدليل عليه وجوه

احدها انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس و
لا كانوا يكررون عليها بحيث يبقى محفوظا لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان تلك
الالفاظ التي خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بها على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فيعلم من ذلك ان اعتمادهم على
المعنى دون لفظه الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه العربية بالفاظ عجمية
مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية اقل من
العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية ذلك لان الترجمة العربية تقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي وهو
الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان
قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ المروي عن الرسول الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو
للراوي تبديل لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ آخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ
الرسول صلى الله عليه وسلم يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا و
ذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظه او عن تركيبه فاختل معناه وكذا
الآخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الالفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن
الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم
ويوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع ثبات
المعنى وعن الثاني ان سقوط المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والتقدير خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية
بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط ما تقدم
ما ذكره من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط
الاول هو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك قال البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت
ذكر النبي صلى الله عليه وسلم تارة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الثاني عددا يمتنع ذهولهم عنها لم يقبل وكذا ان كان اضبط
وان تساويا واثباتها ان لم يغير الاعراب فان السهو عما سمع اظهر من توهم السماع لما لم يسمع الا ان يتوهم الباقي
عند المتن فانها ... الترجيح وكذا ان غير الاعراب اقول اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد
احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما روى بعضهم انه دخل البيت وروى آخر انه صلى في البيت

وصلى فيه او في اقواله كما لو روى احد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الآخر هو الطهور ماؤه والحل
ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فان من الجائز ان يدخل تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او
يهمل الآخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول النبي في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس
آخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض مفقود اذ ليس الا امساك
الآخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة جمعا لا يجوز فيهم الغفلة
الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهو وانه قد سمعها من غير الرسول وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان
تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها وهذا لان نفي الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب
الباقين وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم تغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما
لم يسمعه انه سمعه الا ان يتفق الثاني انه اشتغل به بعد تلفظه بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فلو بادر يتحقق
التعارض ووجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الآخر ادوا عن كل حر او عبد نصف
صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احد الصيغتين مغايرة للاخرى فيجب الترجيح والعمل بالراجح
قال المقصد التاسع في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من
اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما قال واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل
الا اثبات الحكم لهما بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل آخر لان القياس فرعه ولان القياس قد يثبت منه الا الصفة قد تثبت
بالقياس كقولنا الله تعالى عالم فله علم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة دون اثبات الحكم والصفة او نفيهما
اقول
فلم يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد
لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل
العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسيأتي
ذكر اختلافهم مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة
التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فللفقهاء في تعريفه
تعاريف الاول انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد عن الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من عدا يعدو
اي تجاوز والمراد بالاتحاد اي اتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل

الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة والقياس
الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشيء
بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت نعم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون
بان يشتق منها اسم ويحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يجعل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قوله هو
تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا الاصل والفرع ممكن لا يعرفان الا بعد معرفة القياس كلام ... الاعتراض زوفه
ما ابتنى عليه ثم ليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا اولهما الى القياس ... ولان الاتحاد في العلة ...
وليس فيه اشعار بان ما له الحكم ولا تقييد الحكم بالاتحاد زائد مع ان فيه ايهاما لانه يقع على وجود الاتحاد باسرها
فيجب التعرض في الحد للمتصف بهما وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم وذلك
القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على الاصل
لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة وجودية
وذلك المزوم لكون الموصوف بها موجودا ولكان ذلك الظن فاسدا وكان لفظ المعلوم جامعا مانعا وابعد عن الوهم وانما قال حمل معلوم
على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولو قال اثبات الحكم او نفيه للفرع غير مستفاد من القياس بل هو الحكم
الشيء ذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل ... عليه
ثبوتا او نفيا وكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع ... حمل
الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون
حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا عقليا كما لو قال في النبيذ
مسكر فكان حراما كالخمر قوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم
فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل ثلاثا لا ... طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول بين اللبن والمرق واما في الصفة
فكما لو قال الصبي غير عاقل فلا تكليف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى
الحكم والصفة وفي قوله عنهما ضمير عائد الى الاصل والفرع والمص قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في الحصول
والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه الاول ان الحكم على المعلوم بان
الاخر ان كان اثبات حكم له ... الاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة وان ...

معنى آخر فلا بد من بيانه وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لأن ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا
عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فإن
القياس متفرع على ثبوت الحكم في الأصل فلو تفرع على القياس لزم الدور الثالث أنه غير جامع لأن القياس كما يثبت به الحكم
ونفيه كذلك يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد ولأن القياس أعم من الشرعي
والعقلي فح لا يكون الحد منعكسا فإن اعترض بأن الصفة يندرج في الحكم قلنا فقوله بأمر جامع بينهما من حكم
أو صفة يكون تكريرا من غير فائدة لأن الصفة ح أحد أقسام الحكم فيكون الحد إما ناقصا أو زائدا الرابع أن المعتبر في ماهية القياس
إنما هو مطلق الجامع بين الأصل والفرع أما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فذلك أقسامه و
أقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع أو زيادة [illegible] عن [illegible] فإذا
ماهية الجامع لتحققه بدونها فلا يذكر في تحديده وإلا لوجب ذكر أقسام الحكم من كونه وجوبيا أو إباحة أو نحوها
الخامس كلمة أو موضوعة للإبهام والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الإيضاح والبيان وقال أبو الحسين البصري إنه
تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بأن قياس العكس
فإن الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لأنه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة
الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الأمر لا يكون شرطا له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلاة فإنها
لو لم تكن له شرطا في نفس الأمر لم تكن شرطا بنذر الاعتكاف فالأصل هو الصلاة والفرع هو الصوم وحكم الأصل
أنها ليست شروطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف [illegible]
لو نذر [illegible] الصلاة التي لأجلها لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الأمر كونها ليست شرطا له حال النذر [illegible]
في الصوم لأنه شرط للاعتكاف حال النذر إجماعا وأجاب بأن تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه الإمام
بأن الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الأصل بل مثله وبأن تحصيل حكم الأصل في الفرع هو نفس حكم الفرع ونتيجة القياس
فلا يكون معرفة له فلا يعرف به وأجاب المص عن الأول بأنه لما كان حكم الأصل مساويا لحكم الفرع جاز إطلاق الوحدة
عليهما وعن الثاني أن الشيء قد يعرف بغايته كما قال الكوز آلة يشرب بها الماء والكرسي آلة يجلس عليه وفيه نظر أما
أولا فلأن ذلك الإطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على أنه لم يأت بلفظ الوحدة وأما ثانيا فلأن
الحكم إلى الأصل متصلا في الفرع [illegible] وأما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس
الفاسد قال البحث الثاني في أركانه وهي أربعة الأصل والفرع والعلة والحكم أما الأول فعند الفقهاء محل

عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه
غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علم تحريم الخمر بالاجماع
امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبقي الاصل اما حكم محل الوفاق فرع في المتنازع والعلة في محل الخلاف وتسمية العلة
في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان العلة موثرة في الحكم والمحل غير موثر والفرع عند الفقهاء
محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على
محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم في الذي هو فرع القياس فهو
اصل فرع البحث منه اولى مصطلح الفقهاء قوله اما اركان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى
الفرع اعني المقيس لاجل اشتراكهما في وجود علة ذلك الحكم في الفرع كان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة
اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع
وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه
كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما الرازي في المحصول
والمطالع … فان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكما ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه الشيء … الحكم المطلوب اثباته في النبيذ …
ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو نص على التحريم
في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه … بما يشاركه النبيذ في علة تحريمه ولما …
… تحريم النبيذ عن الاخر … ان يكون …
النبيذ متفرعا على حرمة الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو … علمنا تحريم الخمر …
دليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم … ان النص …
تحريم الخمر لا … بل على … والنبيذ لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك النص … قياسا …
… القياس … ولما ظهر فساد هذين … تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر …
… وعلة ذلك الحكم كالاسكار … فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة
فبالعكس لانها اصل في محل الخلاف فرع في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لم … علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم
ولا نطلع على علته … واثبات علة الحكم في محل الوفاق … ثبات الحكم فيه … بكون العلة …
… العلة وكونها … ثبوت الحكم … لا …

الى الحكم وكونه فرعاً عليه واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونه اصلاً لها واما
الثاني فلانا اذا لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياساً ولا ينعكس اذ يمكننا
ان نحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دليل
دال على تفرع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلاً للحكم فيه اولى من تسمية
محل الحكم في المتفق عليه اصلاً لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل له لابتنائه عليه وليس المحل مؤثراً في
الحكم لان تعلق المؤثر بأثره اقوى من تعلق المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون
القابل فاعلاً اذا تقرر هذا فاعلم ان لكل من قولي المتكلمين والفقهاء وجهاً اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم انما
في محل الوفاق اصل الحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء
اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج
الى محله فكان محل الحكم اصلاً للاصل فجاز تسميته اصلاً وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فالمنع من كون
النص اصلاً للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظ لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب ان يكون اصلاً له واما عند الاشاعرة
فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلاً
لنفسه واما كون المقيس عليه محلاً للحكم فهو صحيح عندهم لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع
فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند آخرين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان النبيذ
ليس متفرعاً على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق
لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل الحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل
اصل الشيء يجب كونه اصلاً واما محل الخلاف فانه اصل الحكم الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل
الفرع لا يجب كونه فرعاً وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الآتية انما هي على
مصطلح الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي
عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثاً على الحكم وقد يكون امارة
عليه وسيأتي تفصيل ذلك واما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي
هي الوجوب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما وان لم نقل بالقياس في غيرها كالعقليات واللغويات
قال البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعاً وان جاز عقلاً ومنع آخرون منه عقلاً

وقال ابو الحسين البصري ان العقل دل على التعبد به ودليل الشرع ظني والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما غيرهما فلا لنا في عدم جواز التعبد قوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وللاجماع اهل البيت فان المعلوم من قول
الصادق والباقر والكاظم انكاره لانه مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات وتفريق المتفقات كايجاب الصوم آخر رمضان
وتحريمه اول شوال وايجاب الوضوء من البول والنوم ولان اكثر الصحابة منقول منه قال علي من اراد ان يتقحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برأيه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكار
العمل به متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الراي
فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم
ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم احد **اقول** اختلف الناس في التعبد بالقياس
عقلا على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واتباعه بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة
ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين
والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى ره واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه
الجمهور مطلقا والقاشاني والنهرواني في صورتين احدهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها اما بصريح اللفظ او بايمائه
وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
واما في غيرهما فلا لو يوجد ما يمنع من ذلك سمعا وهو اختيار المص ومنع منه السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا لعدم
ما يدل على وجوده عقلا وشرعا والاخرون لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المص لنا في المقام الاول
وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا فرض بشرط وحكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت الخمر
ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريم الاسكار المفضي الى وقوع الشحناء والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه كل ما شارك
في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لم يلزم منه محال ولا استبعده كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم
ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا واما على الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين فوجوه الاول قوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله بالايهام فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه ونهيه تعالى لا اختصاص له بالرسول لتمكن من الحكم الا

من الوثوق للمفيد للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس لم يخرج
عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على الظاهر الرابع قوله ص ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة
قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام الحديث وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقياسين الموصوفين
بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث الى التسع الخامس اجماع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم
من قول الباقر والصادق والكاظم انكاره وذم العمل به السادس ان مبنى الشرع على اختلاف المتفقات في الاحكام و
اتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرهما
مع تساويهما في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب
الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء
مع اختلافهما في الحقيقة واسقط الصلاة والصوم عن الحائض والنفساء واوجب عليهما قضاء الصوم دون الصلاة
مع كونها اعظم منه وقد حرم النظر الى وجه العجوز الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى
القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيهما كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة
على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي من قوله من اراد ان يتقحم
جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي جماعة من تراب او طين تعلو الارض والتقحم التقدم في
الوقوع فيما هو شيء يقال اقتحم الانسان وهو رميه بنفسه في مهواة او وهدة وقال ع لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
في الدين برايهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة فقيل له ما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما
في كتاب الله فان جاءك شيء ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك شيء ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم
ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال المجوزون بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وبخبر معاذ وبقوله ع ارايت لو تمضمضت او ارايت لو كان على ابيك دين والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار الاتعاظ
لانه حقيقة فيه وسياق الاية يدل عليه وعن خبر معاذ انه [illegible]

المراد التمثيل لا القياس لانه ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه يتبع العلة فيهما مع انهما امر واحد
اما اذا نص على العلة ثم يعلم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل
ولا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع عليه وهو مخصوصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف
ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى اقول لما بين ان القياس ليس حجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض
به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال به انه تعالى امر بالاعتبار وهو مأخوذ
من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور معبرا والدمعة
التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان الاعتبار حقيقة في العبور لم يكن حقيقة
في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة الحكم من الاصل الى الفرع فيكون مأمورا
به الثاني انه ص بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال
فان لم تجد قال اجتهد رأيي فاقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضيه الله
ورسوله والاجتهاد بالرأي لابد من رده الى الاصل والا كان مرسلا والرأي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث
لما سئل النبي ص عن قبلة الصائم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه شبه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة
من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الآخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما يفهمه
كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فيجب ان لا يكون حكم
المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التأسي بالرسول واما ثانيا فلان
قوله أرأيت يخرج مخرج التقرير فلولا ان يكون حجية القياس مقررة عندهم لما حسن ذلك منه لانه خطابة لمن لا يعتقد
كون القياس حجة بل اشد الرابع قوله للجارية الخثعمية لما قالت له يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا
زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه أينفعه ذلك فقال لها أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك
قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء [illegible] والجواب عن الاول ان المراد
بالاعتبار في الآية انما هو [illegible] الاتعاظ [illegible] والاصل في الاستعمال
الحقيقة [illegible] الاشتراك المخالف للاصل [illegible]
[illegible] ولو كان المراد به القياس الشرعي [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] فقيسوا الذرة على البر [illegible] الركاكة [illegible]

والعرف وعدم المناسبة بكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الالفاظ تعين ارادة
القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او ما اذا
كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب القاساني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون
حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما قال معاذ اجتهد برأيي قال اكتب الي ابعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما في
واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من
النص الخفي او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل
لانه ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم
من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة ولانه قال في الصورة الثانية تدبر الله احق بالقضاء
فذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
كذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب يلزمهما امر واحد لا بد منه فيهما مقدمة لهما وهو وضع الماء في
الفم وليس للقبلة والجماع لازم يتقدمهما فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع في ذلك
فلما حكم النبي [illegible] فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع [illegible] لما سلم ان هذا قياس [illegible] لكنها
منقولة بطريق الآحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام بها [illegible] هذا شأن المسئلتين [illegible]
فيهما الاول اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون ذلك امرا بتعدية الحكم بها من محل النص الى غيره من المحال [illegible]
من ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية وانكره
ابو اسحق واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة [illegible] واما اذا كانت
علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم النص على عليتها واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص
على علته الى غيره من المحال [illegible] وهو المقتضى عن العلة التامة [illegible]
[illegible]
[illegible]
العلة [illegible]
[illegible]

ان العرف يسقط هذا الاعتراض عن الاستاذ فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة
لانها سم منعه من اكل كل حشيشة تكون سما فتكون في المشروع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لابد وان يكون منشأ
الحكمة وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكره
انما يرد على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية التحريم من التافيف الى الضرب
وغيره من انواع الاذى الزائدة على اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا
فقال قوم هو قياس سمي جليا وقال آخرون انه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع
الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف
وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لما حسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى
عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان
مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لطريق صحته وان كان ما لا يندرج
فيه لم يلزم من انتفائهما وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بعنوانه وهي دلالة الالتزام احتج الآخرون
بانه لو كان قياسا لما قال به نافو القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظ ولانه لو منع من العمل
بالقياس لم ينتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك مؤذن بكون تلك الدلالة ليست من جهة
القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما يجري مجراه وانما منع بعض الناس
من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني
اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص هنا اختيار كون هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس النص
على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع في منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه. قال الفصل
الثاني في طريق العلة وفيه مباحث الاول لما بينا ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون
الحكم في الفرع اقوى والثاني ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص واثبت القائسون طرقا
اخرى نحن نبين ضعفها ان شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل لعلة كذا
او لموجب كذا او لاجل كذا او ما ان يكون ظاهرا وهو ثلاثة اللام لكذا او الباء بكذا وان انه كذا

ويفيد قوة التعليل مع الاجتماع مثل لعلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله
افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ان الافطار موجب للكفارة وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن مؤثرا لم يكن
له فائدة كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال
صلعم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم يكن
لذكره فائدة وكترتيبه على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وكترتيبه عليه السلام على حكم ما يشبه المسؤول عنه
وبينه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته نبه بهذا على ان قبلة الصائم لا تفسده
لانتفاء حصول المطلوب فيهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بينه وبين اولاده وكقوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عن منع الوقت
واعلم ان الايماء يدل على العلية ظاهرا وان لم يكن مناسبا لاستقباح اكرم الجاهل واهن العالم اقول لما اثبت
المصنف كون القياس ليس بحجة في الشرع الا في صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم
الضرب على تحريم التأفيف ثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع انحصر طريق التعليل
عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخرى ذكرها وبين
ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علية الحكم ظاهرة راجحة سواء كانت قطعية او ظنية اما القاطع
فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء الفلاني لعلة كذا او بسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا
او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على التعليل دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا
ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون مؤثرة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل
بدليل من قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بالعلة
وكقول الشاعر له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب ولا يستقيم كون الموت والخراب غرضا ومقصودا
ولانه يقال اصلي لله ويستحيل كون ذاته غرضا اجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل والعاقبة
لا ينافي الاصل لاستعمالها في غيره مجازا اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم
لعلة كذا للتأكيد وفي الشعر هي لام العاقبة اي ان مصير الولد الى الموت وكذا البناء فان مصيره الى الخراب واما في قوله
اصلي لله اي لامر الله ولثواب الله فهو من المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى ذلك بانهم

من الذين هادوا وحرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهي نفس المؤثر واما ان فكقوله تعم ولا تقربوا الزنا
انه كان فاحشة وقوله في قتلى بدر زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما ويتحقق
قوة الدلالة على التعليل عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل لعلة كذا ولعلة كذا او لانه كذا واما ما يدل على التعليل
لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما للمدلول فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه اربعة الاول ان يرتب
الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم كما روي جاء اعرابي الى النبي صلعم وهو يلطم
جبهته ناتفا شعره ونوشيه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي صلعم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان
فقال اعتق رقبة فانه يحصل الظن ان العتق انما يجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السوال
يفيد ظن كونه جوابا عنه والسوال معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان
الجواب بالفاء الثاني ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن لذكره فائدة وهذا يقع على اقسام
احدها ان يقع السوال عن صورة الاشتباه بترك السوال فيها انه صلعم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على
بيت بني فلان وعندهم هرة فقال صلعم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من
الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف التعليل
وهو ان في قوله صلعم انها وثانيها ان يقرره على وصف الشيء المسئول عنه كقوله صلعم حين سئل عن بيع التمر بالرطب
اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها ان يقرره على ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه ليعلم
ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد ساله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو الاثر المطلوب
منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون
القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبي صلعم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة الشرب المفسد للصوم
وليست مفسدة له واما ان ذلك للتنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة الشرب المفسد فلا وذلك
لان قول القبلة والمضمضة مقدمة الافساد ليس فيه ما يصلح ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا
فكان لا اشبه بما ذكره ان لا يكون نقضا لا تعليلا فان الاصل مطابقة الجواب للسوال من غير زيادة ولا نقصان اما
الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل فعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة
للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد وعدمه وكون الشيء علة لنفي الافساد غير مسئول عنه فلا يكون اللفظ الدال عليه مطابقا

مطابقا للسؤال ج ان يفرق الشارع بين الامرين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها
معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة
ملخصا فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يصلح كونه مؤثرا في منع الارث علمنا انه العلة
ثانيهما ان لا يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله
اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز
البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يكون التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
الرابع ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان التعقيد علة للمؤاخذة
الخامس ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ويكون تلك الصفة مما يصلح ان يؤثر كقوله للراجل سهم
وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب فلا بد في ذكر الشق من فائدة
من فائدة الرابع النهي عن فعل يمنع من فعل آخر قد تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من
ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة الآية فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا
من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزا من حيث العلة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط
في دلالة الوصف للاقتران المرتب عليه الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنهم الغزالي وجماعة واختاره الامام
احتج الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد
من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم يقضي كل عاقل على انه ليس امره باكرام الجاهل لجهله ولا بالاستخفاف
بالعالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل فان
الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق
كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج الآخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم
فلولا تضمنه الاستقباح الايماء لم يفهم من كون الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لانتفاء غيرهما من موجبات
القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام بشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف ببخله وفسقه وذلك مؤذن
بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن له مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران
الكلام بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فيجب لما بين من المنافات بين الجهل
والاكرام والعلم والاستخفاف وقد يبين [illegible] ان المفيد ليس التعليل

بل لاستلزامه عن اكرام من يستحق الاكرام كالعالم والنهي عن الاستخفاف لمن يستحقه وهو الجاهل فتنبه
في ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة تستحق الاهانة ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى العلم الذي
والاصل عدم صفة اخرى وبشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم لم يبق التجامع لصفات الكمال النبي عن النواقص واكرام الجاهل صفة الكمال
الجامع للنواقص هذا فحوى القائل لا تكرم احدا اصلا فذلك يبلغ من يستحق الاكرام المنهي عن اكرامه **قال البحث الثاني في المناسبة** وتقسيمها
العلة المناسبة ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو حقيقي وغيره
والحقيقي اما يتعلق بالمصالح الدنيوية فان كانت محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمس كالنفس والمال والنسب
والعقل والدين بشرع القصاص والزنا والحد والقتل وان كان محل الحاجة فكتمكين الولي من التزويج خشية فوت
فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يحصل به التحسين كالتنزيه عن خارم الاخلاق كتحريم
تناول القاذورات وسلب اهلية العبد المناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العلمية
وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر منه انه مناسب عند البحث يظهر خلافه اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا تدل على العلية
لجواز العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا اصلا على راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في
احكام الله تعالى بالاغراض ولا تنافي على راي المعتزلة ايضا لجواز تضمنه احد الطرفين من الزمان كالترجيح او مصلحة
مجهولة **اقول** الكلام في المناسب اما في ماهيته او في اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما
انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع المضرة
لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما
وقد يكون مظنونا وعلى تقدير قد يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم
او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيرهما من الاعراض النفسانية وذلك اظهر من كل ما يعرف
به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء بكونه على اقرب الوجوه ملائمة للعادة بحيث يخرج
من التعريف سلوك احد الطريقين لتحصيل الغرض مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف له وفي
القبلة يمكن ان يخرج الاسراع والقطن في قوله الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا انه الملائم لافعال العقلاء
في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة الملائمة جمعهما في سلك واحد وهذا الثوب يناسب
العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه

فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي اما ان يكون لمصلحة يتعلق بالدنيا تارة وبالآخرة
اخرى فالاول على اقسام ثلثة لانه اما ان يكون رعاية لتلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد
المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص
وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمانات والحد على السارق وحد المحارب والنسب
بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع التعهد عن الاولاد وهي
فتنة التواثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بقتال
اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه
وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي تزويج
الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه محتاج اليه في الجملة لتقييد الكفو
الذي ربما فات لو لم يحصل مثله الثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي التي تجري مجرى التحسينات
كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وقد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات
وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها من المناصب العلية والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم
وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع
الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة يتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكور في رياضة
النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها محصلة للثواب في الآخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر
مناسبا ويكشف البحث والتامل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة ب
النجاسة وقياس الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال اعزازه والجمع بينهما باطل
فهذا بحسب النظر الاول يظن مناسبة واما في الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة
بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم ان المناسب قد ينقسم الى اقسام بالنظر الى اعتبار الشارع
والغائه يأتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار
دليل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر علة للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا
النوع حصل عنده هذه المصلحة فيحصل ظن ان الباعث له تعالى على هذا الحكم اما المقدمة الاولى فانه تعالى خصص
الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة الترجيح لاحد المتساويين على الآخر لا لمرجح [illegible]

اليتيم وفاقا وهو عائد الى العبد وليس مستلزما له ولا للناس بمصلحة ولا مفسدة ايضا فتعين كونه لمصلحة العبد
واما الثانية فهي تستعمل المعنى على هذه مصلحة فظ لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة فلو
حصلت الفائدة بمجرد الابتلاء لتم على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر لها حاصلا في الازل فيلزم
كون الحكم ثابتا فيه وهو محال لان المكلف ازلا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما فيها حاصل فيه فيتحقق
كان استمراره على احد المباين في باب القصص والمحل ان ماذكره لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات حتى يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحسن فلن كون الامر منهي
لاتي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم و
والعبث والمعاصي المنهي عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان
الا ترجيح من غير مرجح جائز ومع لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المعين لا لمخصص
ان الاولى لمصلحة غير معلومة لنا او ذكر المصنف في بيان كون المناسبة علة دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف
المناسب وكونه غير معلل بشيء اصلا او اصلحية مجهولة وارد وان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد
الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع تحقق الظن باشتماله على ما انبه ذلك من كون الاحكام
تابعة لمصلحة العباد قال تنبيه تقسيم المتعلق بالعلية للمناسبة الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والى
المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم
واحد وانما اختلفا في المحال وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقدم في
فيقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية المال في النوع وان اتحد جنسا وقد يعتبر تاثير
جنسه في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلاة عن الحائض بالمشقة فظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط الصلاة كتاثير مشقة السفر في
اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين ولا يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصل
كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطء في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه والاول
الاول ثم مراتب الاجناس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه فهو غير معتبر والمجهول
انما يكون بحسب او صار بحضر من كونه مصلحة لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح ومن المناسب ملائم ما يشهد
له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كقياس القتل بالمثقل على المحدد فان خصوص القتل
معتبر في خصوص كونه قصاصا في عموم جناية النفس معتبر في جنس العقوبة ومنه ملائم لا يشهد له اصل كحرمان القاتل

عن الميراث معارضة له بنقيض مقصده لو فتح الباب فهو مردود اجماعا ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل [illegible]
جنسه لا نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب شهد له اصل معين لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار
المناسب لتحريم التناول شيئا للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو مناسب الغريب

اقول هذه اشارة الى تقسيم آخر لاقسام المناسب غير تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان
الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او لا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه او لا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع اياه على اربعة
اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد تشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب
للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد فيهما وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاسكار في الاصل والفرع
والتحريم ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يقتضي اختلاف الحال فاذن الوصف ملحق بالفرع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون
نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار
النسبتين فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين
اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد وهو مطلق الولاية وثالثها ان يكون
نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الحكم والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثا
تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في
اسقاط الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فيسقط قضاء الصلوة [illegible] نوع
فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر والحاقه بهما [illegible] الاسباب المبيحة للترخص واما المشقة اللاحقة
للحائض فمخالفة للمشقة اللاحقة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والحكم
المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام
التي يشملها اصل معين كما في اقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الحد فان مظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة الاجنبية مقام
في الحرمة لكونها مظنة الوطء [illegible] كما في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان ومظنة القذف
مخالفة حقيقة لمظنة الوطء [illegible] والحكم فيهما مختلفان بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة
واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية
الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان
في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية

الدائر بينه كالحلة وما يحرم بهما وكذلك حكم الأصل والفرع فإنهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله وأما أثر جنسه في
جنس الحكم أو نوعه في جنس الحكم أو جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم ضعيف لأن المشاركة
بينهما في أمر أتم من الجنس متفاوت في القرب والبعد وما كان الاشتراك بينهما في أخص كان أقوى مما كان الاشتراك [illegible]
والاشتراك في البعيد أقوى من الاشتراك في الأبعد [illegible] الحكم كونه حكما ينقسم [illegible]
ينقسم إلى عبادة وغير عبادة والعبادة ينقسم إلى الصلاة وغيرها والصلاة ينقسم إلى فرض ونفل فما ظهر تأثيره في الصلاة الفرض
أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فإنه [illegible] كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا
مناسبا [illegible] فالأوصاف إنما تعتبر إذا ظن التفات الشارع إليها وكلما كان التفات الشارع [illegible]
الظن الحاصل به أقوى ثم هذا الكلام [illegible] الواجب إلى عبادة وغيرها ثم قسم الصلاة إلى فرض [illegible]
من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض أخص من الصلاة وفيه نظر لصدق الفرض على غير الصلاة
والحق أن بينهما عموما من وجه لصدق الصلاة على غير الفرض وقوله [illegible] الأول يريد بأقوى الأقسام الأربعة
المذكورة لا الأوصاف المناسبة مطلقا [illegible] القسم الثاني من القسمة
الأولى وهو الذي [illegible] الشارع [illegible] ولذلك كقول بعض العلماء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الشارع [illegible]
وهو ما لم يعلم أن الشارع [illegible]
[illegible]
بالاعتبار [illegible] الأحكام [illegible]
ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم
ويشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم صيانة للعقل وقد
شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القائسين
الاظهر عند الاكثر قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة التي قبلها تداخل **قال** البحث الثالث في ان الشبه ليس
على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب فشبهي وان لم يكن مستلزما فهو الطرد وليس
بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبهي هو الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف
بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك
الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في جنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد
الحكم اليه وليس علة ايضا لما تقدم **اقول** اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع
واختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته او لا والاول
هو [illegible] الشبه والثاني هو الطرد وقال آخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه
القريب في جنس الحكم القريب او لا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر وان الحكم غير
مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه والثاني هو الطرد [illegible] مذاهب
القاضي ابي بكر لان الوصف اذا لم يكن مناسبا للحكم كالطرد والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا
لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القائسين اجماعا كما تقدم لتعويل الصحابة على العمل في القياس واثباتهم على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم
بالاوصاف الشبهية وكذا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها وقال الآخرون انه يفيد ظن العلية فيجب العمل به
الا انا نمنع [illegible] الذي لا يكون مناسبا مطلقا لم يقم الاجماع عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولا يؤثر جنسه في جنس الحكم
اما المستلزم للمناسب والذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثاني بالمنع من انحصار الدليل على حجية
القياس في عمل الصحابة بل المعول فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتج ايضا بانه لما ظن كونه مستلزما
للعلة كان الاشتراك فيه يفيد الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما
هذا الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان
يفيد الظن بكون استناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد للظن الغالب فيه
كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسبة ليست بعلة

على ما تقدم فملزومه لا يكون ملزوما للعلة هكذا قال المص في النهاية وفيه نظر فان ملزومها ما لا يكون علة
لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علة والالزام التسلسل ولمنع حصر الاوصاف
فيما ذكره ثم ان التعليل الحكم بوصف لم يظهرا وكون العلة مجموع الاوصاف ثبوت اثبات الوصف ويجوز وجود مانع في
الفرع وعدم شرطه عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القياس ثم يكون الوصف علة اما الظن بالعلية
فلانه لا ينبغي ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قال
البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وقد يقع في صورة واحدة
كالعصير المسكر اسكار التحريم وعدمه فقد وقد يقع في صورتين واليس بحجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرائطها
المساوي والمساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض والمضافان والحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر اقول الدوران عبارة هو
من ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف ثم ذلك قد يكون في محل واحد كالتحريم مع الاسكار في العصير
فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما فلما حدث له الوصف الاسكار حدث له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار
صار خلا زال التحريم وقد يكون في محلين كالكيل مع تحريم التفاضل فانه موجود مع الحرمة في البر ومعدوم عنه في الثياب
من ... الاسكار في الابتداء وليس الاول منا جواز كون العلة في صورة الوجود مقرونا بالمحل وشيء من خواصه
وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب واما الاولى فلان الانسان
اذا دعى غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر ذلك منه غلب على ظنه ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم
ويصير ذلك العلة مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة افاده في غيرها لانه حقيقة في كل
من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر لما مر من عموم وجوب العمل بالظن ثم انه على التحقيق
او غيره بين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فيجب ان لا يكون منها مفيد الظن العلية اما الاول
فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول علة
للعلة وكون احد المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة
معها مع انتفاء العلة وكذا شرائط المعلول المساوية لها فانها دائرة مع ذلك المعلول مع علته واتت علة
للمشروط ولا لعلة والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض كالجوهر مع الكون واحد المضافين دائر مع الاخر
كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله اتفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية
في صورة ما من صور الدوران لكان افادته لاجل الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في تلك الصور

مع عدم افادة ظن العلية وان كان الآخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الآخر او المجموع
المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران المذكور بمجرده علة تامة لافادة علية الوصف
الدائر وهو المعنى الثاني الذي هو المعول عليه للمتقدمين وذلك لان الانفكاك في العلل الشرعية غير مشروط فلا يكون معتبرا
في جانب الطرد بمجرده وهو غير دال على العلة اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس والطرد
بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له قال المسلك الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف
ادعى الاستقراء او الاكتفاء فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى ليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة
فانه لو كان كل حكم مستندا الى العلة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام او جزء لاحدها او ما تركب من بعضها
او من بعضها الحكم مشروطا في الاصل او في الفرع او ممنوع الفرع المانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق
كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او كذا ولا مدخل له في الحكم فيشتركان في الحكم بينهما وهو الاستدلال في
عرف الحنفية وقد يسمى تنقيح المناط لما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج
المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط الاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله
اقول السبر باعتبار معنى التجربة والسبار حديدة تمتحن بها لانه ذلك والمراد به ههنا اعتبار كل قسم من الاقسام
التي يذكرها القائس ليتعين انتفاء العلة عنها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون
ثمة احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او
بغيره ويبطل الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم لان بطلان القسمين المغايرين للمدعى دليل قطعي
وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع وان ولاية الاجبار اما بالصغر
او بالبكارة ويبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله الثيب احق بنفسها من وليها
واما التقسيم المنتشر كما اذا ادعى الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل المعارض يقتصر على ان يقول مثلا
حرمة الربوا في البر اما ان يكون معللة او لا والثاني باطل لانه خلاف المتبادر من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول
اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم
لانه لما كان الغالب على الاحكام ان يكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة
وانتفاء عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند
الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل ان الحكم بعلية العلة

ح يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن لا يجوز ان
يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزء احدها او يكون احد تلك الاوصاف سلمنا ان العلة تلك الاوصاف
لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققها لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان
الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم
بذلك الوصف تحققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم والعلم به اما الظن فلا واما
ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا و
لكن كونه كذا لا مدخل له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال وفيه فرق
بينه وبين القياس ويسميه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لانه الفارق فتعين الاول وهو المشترك العلة وهو متحقق في الفرع
فيتحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكما يرد عليه ما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فيرد
على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق وما به الاشتراك او [illegible] والمركب منهما
والاشتراك او غير ذلك مما ذكر واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص
او الاجماع عليه كالاجتهاد في كون الاسكار علة تحريم الخمر ثم القياس عليه ما يشاركه في ذلك كالنبيذ واما
تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة بنص الشارع او اجماع او استنباط في احاد الصور
كما في القبلة فان مناط وجوب استقبالها هي معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة
هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات. قال القياس الثالث في ابطال العلة وفيه
مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يمنع صحة العلة مطلقا وقيل لا يمنع في المستنبطة دون المنصوصة
[illegible] في المستنبطة على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المانع [illegible] لم يكن [illegible]
وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فانما كان [illegible] لوجوب [illegible]
العلة في النقض [illegible] الاستدلال على [illegible] الى مسألة [illegible]
الحكم في النقض ان كان [illegible] الحكم [illegible] في المسألة [illegible]
وان كان [illegible] بان الحكم [illegible] العلة [illegible] لان العلة مستلزمة [illegible]
[illegible] الاستلزام [illegible] وان كان لا فرق [illegible] العلة واما [illegible] الاوصاف

فانه لا يقدح في العلية كما لو قلنا في الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك

فيقول المعترض ينتقض بالتزوج امرأة لم يرها فانه يصح مع عدم رؤيته مبيعا ولا يصح ذكر الا ... النقض

الا دفع الحكم وهو يجوز هاهنا مع تخلف الحكم كما في الصوم وهو غير وارد على الحكم ... المانع من ذكر الطرد

الذي زعم القائسون مفادا على كون الوصف علة شرع في ذكر الطرق التي يدل على انتفاء ذلك وهي ادلة النقض وعدم التاثير

والقلب والقول بالموجب للاول والنقض وهو وجود الوصف المدعى كونه علة بدون الحكم ... وقال

ذلك زعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة

لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح

لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه

مع الابوة واختار المص انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول

فلان الوصف اما ان يعتبر في اقتضاء ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف وحده تمام العلة

بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صورة وجد

مع وجود المعارض فثبت انه يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك

الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو عدم التخصيص في العلة اذا كانت منصوصة فلان

دلالة العلية المنصوص على وجوب الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت

كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم في باقي

التخصيص وكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في غير البعض

وجواب النقض لا يمكن الا باحد الامرين احدهما المنع وهو منع وجود العلة في صورة النقض كما قال الشافعي في الوضوء طهارة

حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي ينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة

حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لانه ... بامارة المستدل

والمعترض ... ويكون انتقالا من مسألة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاولى وهو ... النظر

فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الان ...

اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال اخرون له ذلك لانه ... كلام المستدل وكان ...

من الاعتراضات ... فقالوا ان ... المعترض ... كلام المستدل اوجب ...

... الفائدة ... وان امكن القدح بدليل ... الى ... ان ...

عن ذلك بيّنوا دالطرق الآتية بأن لم يكن أنه ومنع جزئيتها انتفاء عين الحكم أما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة
بمحل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض إذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي
استدللت به على وجود العلة لم يكن له مسموعا لأنه انتقال من نقض العلة إلى نقض دليلها وذلك كما لو قال
الحنفي في مسألة تبييت النية وتعيينها أتى بمسمى الصوم فوجب أن يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله
إن الصوم عبارة عن الإمساك مع النية وقد وجد فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منتقض بما إذا نوى بعد الزوال
أما لو قال المعترض ابتداء لا نسلم أنه أتى بمسمى الصوم إذ وجد الإمساك في صورة النقض وهي ما إذا نوى بعد الزوال
ولم يحكم بالصحة فإن كان الأول فقد انتقضت العلة لوجودها مع انتفاء الحكم وإن كان الثاني انتقض دليلك الذي كان يثبتها
إذ لم يمنع من انتفاء الحكم في صورة النقض اعلم أن النقض بانتفاء الحكم في صورة النقض إنما يتوجه إذا كان انتفاء
الحكم ثابتا [illegible] المستدل ولكن لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر بيع ربوي متفاضلا فلا يصح كما
لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض بالعرايا فإنه يبيعهما مع أنه بيع ربوي متفاضلا أما لو كانت
المعترض [illegible] النقض لأن خلاف في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره في المسألة
[illegible] هذا الوجه لا [illegible] عليه [illegible] إلى أن يقول المستدل ما ذكرته
[illegible] في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج وإلا لكان [illegible]
[illegible] المعلوم [illegible] في الجواب [illegible] من انتفاء الحكم في صورة النقض [illegible]
انتفاء الحكم مذهب المستدل [illegible] بيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض [illegible]
شرح [illegible] تنبيه إذا تخلف الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في عليتها أم لا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب
[illegible] العلة [illegible] أن الحكم [illegible] ثبوته [illegible] من المانع فإذا وجدت العلة
وفقد الحكم في صورة فإما أن يكون فقده لا لمانع أو لمانع فإن كان الأول فقد [illegible] وإن كان الثاني [illegible] لزم
[illegible] بأن لا يكون علة وقال آخرون لا يقدح [illegible] هذه العلة [illegible] الحكم [illegible]
وتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها [illegible] لأن الحكم عند [illegible] المقتضي وانتفاء المانع
يجب وجوده [illegible] المقتضي [illegible]
كان [illegible] عدم الحكم إلى عدم [illegible] وهو [illegible] النقض
[illegible] بيع الغائب [illegible] الصفة [illegible]

كما لو قال بعتك عبداً فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فلم يشتمل النقض على البيع بل حذف ما
النقض لما في وهو مجهول الصفة فقد اختلف في سماعه والأكثرون على رده لأن المستدل إنما علل الحكم بالمجموع من كونه
مبيعاً وكونه مجهول الصفة فالمعترض عدم تأثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض أي كونه مبيعاً في المثال المذكور
في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه إلى الوصف الآخر ثم النقض والمستدل له أن يقيم ما على التعليل بالمجموع بدليل التعليل
بعدم التأثير إن فسره بأنه وصف في الدليل لا تأثير له البتة في الحكم كالأوصاف الطردية لا بالنقض وإن ثبت الكلام
في التعليل بالوصف المنتقض يبطل العلية بالنقض لكونه جزء العلة بتمامها فإن قلت الوصف المحذوف وإن لم
يكن مؤثراً في الحكم مطلقاً فلا يمنع من أخذه في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءاً من العلة
فإذا لم يكن جزءاً من العلة كانت العلة هي الأخرى وهي صادقة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فتحقق النقض وكان يلزمه فيه
ذكر ذلك الوصف المحذوف وأما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة أعني الحكمة المقصودة
من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره أنه مسافر فيترخص في
سفره كغير العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي
المشقة منتقضة فإنها موجودة في الحمال وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه
والأكثرون على أنه غير وارد لأن الحكم علل بالوصف الضابط للحكمة لا بعين الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي
مختلفة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال وما هذا شأنه فالشارع رده إلى المظان الظاهرة الجلية
دفعاً للعسر عن الناس والتخبيط في الأحكام لقوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج وإذا لم تكن الحكمة هي العلة
لم يكن لإيراد النقض عليها معنى قال البحث الثاني عدم التأثير وهو بقاء الحكم المذكور بدون
ما فرض أنه علة وهو يدل على نفي علية الوصف لأن بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب استغناءه عنه
فلا يكون علة وأما عدم العكس فهو أن يحصل مثل ذلك الحكم في صورة أخرى بعلة غير العلة الأولى والأكثرون على أنه غير قادح
بشرط الانعكاس بناء على التساوي بين المختلفين مانع لاتحاد الحكم فالأقرب جواز [illegible] في المنصوصة لأنها أمارة
أو باعث فجاز كتعدد الدال [illegible] الوضوء الناقض أقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون
الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التأثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو يدل على نفي
علية الوصف المذكور إذ الحكم الثابت موجوداً بعد عدم ذلك الوصف وكان موجوداً قبل وجوده لعلمنا استغناءه عنه والمستغني
عن الشيء يمتنع أن يكون معللاً به وإنما لم يكتف في الاستدلال على نفي علية الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لاحتمال أن

ان الباقي مستغن عن المؤثر وقد دام موثرا مع بقائه موجودا غير قادح في عليته فلم قد انضم اليه القيد الاخر وهو قوله
وكان موجودا قبل الوجود [illegible] ومن الحق ان شرط العلة الاولى ثم اما اذا فسرناها بالمعرف فلان العالم معرف للصانع تعالى
موجود قبل [illegible] عدمه واما عدم التعاكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى مع [illegible] علة
[illegible] العكس [illegible] العلة [illegible] الاحكام [illegible]
بالعلل [illegible] فهو متفق عليه كما [illegible] في الوطي [illegible] بالعقد [illegible] بالملك واما مع اتحاده
منه القاضي ابو بكر [illegible] الجويني [illegible] وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة
وهو [illegible] اما الاول فظاهر فان الله تعالى [illegible] الاسلام قد ثبت ان
مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص [illegible] والقصاص [illegible]
واحد من الاشخاص المباشرة له [illegible] فمع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الحكم [illegible] وعدم احدها لا يوجب
عدم الحكم لجواز استناده الى الواحد من غيره واما الثاني فلان [illegible] احتمل ان يكون الداعي في ذلك الفقر [illegible]
والفقر خاصة والقرابة خاصة ومجموعهما ومجموع الاثنين منهما وهذه الاحتمالات متنافية لانه يكون الباعث الفقر
خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بكل واحد منها
وفي التعيين [illegible] الحكم بكونه علة وان ترجح بعضها [illegible] وان يكون الامر [illegible]
لاشتراكه [illegible] الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة [illegible] يلزم من انتفائها انتفاء الحكم [illegible]
الحكم منفكا عن الوصف المدعي كونه علة قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان [illegible]
الى [illegible] قال البحث الثالث القلب هو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع [illegible]
وقد انكره جماعة لان الحكمين لو امكن اجتماعهما في الاصل لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها في [illegible] وان تنافيا
امتنع اجتماعهما في الاصل [illegible] وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن [illegible] العلة في الفرع والاصل [illegible] اصلهما وفرعهما
ولهذا لكن المستدل لو منع حكم القالب في الاصل [illegible] تاثير العلة فيه بالنقض وقلبه [illegible]
ثم انه المستدل [illegible] القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في الاعتكاف [illegible] بالصوم [illegible] فلا يكون
[illegible] في الاصل [illegible] في الفرع [illegible]
[illegible] الوضوء [illegible] المعتبرين [illegible]
بالزوج كالوجه [illegible]

فلا يثبت فرضية الرؤية كالنكاح وما تم من مناقضة الرؤية مثل البيع | قوله هذا هو الطريق الثالث من الطرق
الدالة على عدم علية الوصف ونحوه والقلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة وردها الى الاصل
المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو ردها الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ايضا حاصلا في
الاصل الاول كما ذكرنا من الاول ليستدل لانه يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه لكن له ان يمنع وجودها في الاصل
الاخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها وايضا غيرها حاصل في الاصل العلة القاصرة الا ان اقتصاها على تلك العلة لانه يتوقف
فيه مع عدم حكم الاصل الثاني وجود العلة ثانيا والحكم ايضا الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحادهما وليس بين الحكمين
غير منافاة فيهما لكن علة الكل على عدم التاثير الا ان يكون اجتماعهما مع الحكم الاول لكن ادعى الثاني ولا فائدة الاول لم يكن فاجتماعهما في
ان العلة الواحدة سايرة ان يكون علة للحكمين غير متنافيين لانهما غير متنافيين اجتماعهما في الحاصل ولكن الثاني لكي يستحيل اجتماعهما في الفرع
لدليل منفصل فاذا بين القالب الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل يشمل لهما
بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه فذلك يقتضي امتناع حصولهما في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصولهما
دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة الا ان المعارضة عبارة عن اقامة دليل على نقيض
مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه تمتاز من غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف
سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل هو اصل القالب واتحد على
ما عرفت وكذا فرعهما فعليه ان المستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما
بالنقض وبعدم التاثير او القول بالموجب او كيف بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب
قلبه ان لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته للمستدل لان قلب القالب ان افسد بالقلب
الثاني سلم القياس من القلب ثم القالب اما ان يكون القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني
المعلل فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط في الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة
بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فيه القالب
فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس
قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما متنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف لما يدعو الاجماع على انه من لم
يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم ومن يكون اعتكافه قربة بنفسه لا يكون مشروطا بالصوم الا ...
... والقاعدة في دليل التصحيح ... لان القالب الثاني ... الالزام والقالب ...

قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم
من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اى لازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل
الحنفى على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول
القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا فى محل الاصل
المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما يتنافيان فى الفرع اعنى مسح
الراس لاتفاق الشافعى وابى حنيفة على نفى غيرهما من الاقسام المحتملة والثانى مثل قول الحنفى فى بيع الغائب عقد
معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين فى الاصل اعنى النكاح لانه قد اجتمع فيه
الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما فى الفرع اعنى البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور
قال البحث الرابع القول بالموجب هو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما
يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبها
ذكرت لكن عدم المنافات لا يلزم منه وجوب القصاص الثانى ان يستنتج ابطال ماخذ الخصم مثل التفاوت فى
الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع
جميع الموانع ووجود جميع الشرائط المقتضى الثالث ان يسكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه
النية كالصلوة ويقول الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجبه وامنع من وجوب النية فى الوضوء قوله هذا هو النوع الرابع من الطرق الدالة على
عدم صحة الوهم والقول بالحق وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى التسليم المقدمة المستدل بها لكن الدليل ومنع ... سببه الحكم المتنازع
وسببها توجيهه على ... الوجه كان المستدل نقضها او كون ما يتضمنه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع وانه
ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او ما هو ملزومه والحال بخلافه كما لو قال الشافعى والتفاوت
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه فان ذكرته من الدليل وهو ان ذلك
القتل لا ينافى وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص لان عدم المنافى لوجوب القصاص
ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما لتوقفه على وجود
المقتضى وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثانى ان يذكر دليلا يتوهم انه يبطل ماخذ الخصم
وذلك كما لو قال فى القتل بالمثقل ايضا التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت فى المتوسل

اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية
التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها
تحقق المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة
كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ثبت قربة فيشترط فيه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي
ان الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع من ايجاب النية في الوضوء وان وجوب النية في القربة غير ملزم للمدعى وهو
وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة فهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع
وانما كان القول بالموجب قادحا في العلة لان المدعى كون الوصف علة الحكم المتنازع فيه فاذا بين عدم ذلك الحكم
مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين ان لزوم
محل النزاع المدلول دليله كما لو سلم المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فانه
ثبت بالدليل لكونه غير مناف متحققة وكذا في الثاني يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع سائر الموانع
وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع يلزم تحققه وفي الثالث بان الحذف
لا يحكي مقدمة الدليل امر شائع ودليلي عبارة عن مجموعها لا عن الكبرى وحدها فلا يسمع منه ح القول
بالموجب مع بقاء النزاع قال البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة
دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو سلم زالت اباحة قتل المرتد دون الزاني والعلة
السابق على المشترك او ان ثبت فلا لكل واحد مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال الحقيقة شيء واحد ولذا
ذا جهتين بحيث يحصل باحديهما ويحرم بالاخرى السابق منفي لفرض الافتراق والمشترك باطل لان كل واحد
بخصوصيته علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا امر
غير مشروط اقول سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عبارة عند بعضهم عن مجموع
الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة
في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان
فابن سريج ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه
هو الفرق وصحة المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة الحكم فاذا لم ... بالمستدل

اما مستقلا كمعارضة من علل حرمة ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص
في القتل المثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي نقيض حكم
المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون ذلك
المفقود شرطا على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة ثم انكره قوم وزعموا انه عبارة عن
وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه
فيقطع الجمع بينهما وهو اعني سوال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك
بتفسيريه جميعا اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سوال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في
الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنتفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف
اخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسرناه بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل
وعدمه في الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم
العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسرناه بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف
على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظ ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد مطلقا مع اتحاد المحل
كما تقدم واجابوا عن الوجه المقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة فان اباحة القتل
بالردة غير اباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني لسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا ثانيها المنع من اجتماعها في وقت
بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة فلا يكون للاحق فيها اثر البتة
وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد
ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها فيها فاذا حصل الفرق
زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها كجزء العلة واستضعف المص هذه الاجوبة اما
الاول فان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا
باحديهما محرما بالاخرى والزائل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا
جهتين يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى وابطال بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في
الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة
فجاز ان يكون القتل له جهات يكون كل واحدة منها مفيدة النوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا

الاقول الشارع للمكلف مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل ذي
يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون الشيء قبيحا من جميع جهاته اذ الظلم محرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا
وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل لها في ذلك وفيه نظر فان المدعي ليس ان الفعل ذو جهتين احديهما يقتضي
الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضي كل واحدة منهما اباحته فيه وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني
بسبب زناه انزجار الناس عن الزنا وتتبع الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتأكد الرغبة في الاستمرار
على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما دفعة واحدة فمن سبق احدهما على الآخر
ينافيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا رضعت امرأة لرجل زوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة فان اللبن منهما
جميعا وحصل خلطهما فانه يقتضي التحريم في الزمان الواحد بخالا وعما للرضيعة دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم
واحسن منه ما لو ارتضعت امة مراهقة بلبن اخيه من ابيه صبية بعينها خالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف
الاجماع اذ الاجماع واقع على كون كل واحد من الاسباب علة مستقلة بحصول الحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينهما
على سبيل الاستقلال ابطال له لكان مانعا من علة اقسامه والا ثبت المطلوب من اجتماع العلل المتكثرة في ذلك المشترك
واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منهما علة بشرط عدم غيره فان الاجماع واقع على تعليل الحكم بكل واحد
من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافي للاجماع فيكون باطلا. الفرق وعلى تقدير
الفرع عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسيأتي في باب الاعتراضات قال الفصل الرابع في شرائط الاركان وفيه مسائل
الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان المبحث
في الشرعي لا العقلي وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون
سمعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم
التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد وللتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير
مرجح وان لم يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما عند نافي القياس واما عند القائسين مطلقا فيه وبالاستنباط لان رد الفرع
اليه انما يصح بهذا الطريق وان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتأخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون
معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية
على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغني الخصم لموافقته على حكم الاصل فان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل
وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقول في عبد قتل لا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل متفق عليه دائما

اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي يقول العلة في منع اقتصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث

لا العبد به فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك

عن عدم العلة او منع الحكم في الاصل وكما يقول في ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال

هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي بمنع وجود التعليق في الاصل فان صح المنع بطل الالحاق والا منع الحكم في الاصل

فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع حكم الاصل ومنع العلة **اقول** قد عرفت ان القياس اركانا اربعة وهي الاصل و

الفرع والعلة والحكم وان غاية ثبوت حكم الاصل في الفرع فشروط القياس ح لا يخرج عن شرائط هذه الاركان

فمنها ما يرجع الى الاصل وهو قسمان احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلته اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك ثابتا

في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه شرعيا لان القياس شرعيا

الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام انما تعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطرق لو كان عقليا لكان معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس

عقليا لا شرعيا واعترض الامدي بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع

جاز ان يكون الباقيتان سمعيتين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية

من السمعي سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المص بقوله وهو نظر لان

الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف

على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المرتب عليه ثابتا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان

اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا في صلاحية ترتيب الحكم

قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع فيكون نسخ الاصل ح الرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان

العلة الجامعة بين ذلك والفرع ان كانت هي الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان

الشاهد بالاعتبار انما هو الاصل الاول فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا

في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر بجامع كونه مطعوما فالتفاح لا مدخل له فيه وبين اصليه

غير العلة الجامعة بينه وبين الاصل كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام فيه عيب يثبت به الفسخ في النكاح قياسا على

الرتق والقرن وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسه وهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع

فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع فيه كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت

حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا لعلة اخرى غير متحققة فيه كفوات الاستمتاع فيه تتنع

تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له وثبوت الحكم الثالث معه ثابت اتفاقا فلو ثبت الحكم به
في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل
الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين
فرعه فان العلة الاولى يقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة غير مستقلة بذلك غيرها محتاجة الى من تضم فيه
كما منها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة
الحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استقلالها عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا
اذا كان حكم الاصل معمولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في المسئلة
تعيين النية عند ما اذا نوى النفل الذي يأمر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فرض غير الحج ونوى النفل فان الحكم
في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ
في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم لما قال المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل موجود
في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزمك انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من
ابطال التعليل بها امتناع اثبات الحكم به في الاصل وهو ايضا فاسد لان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي
ثابتا على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا لثبوته في الفرع والا لكان
جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع
بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح لا يكون قياسه عليه
ترجيحا من غير مرجح السادس ان ينظر في تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذه الواسطة
وطريق ذلك عندنا انما هو النص اما عند الجمهور والقائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة و
الاستنباط اخرى السابع ان لا يتأخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياسهم الوضوء على التيمم في وجوب النية
فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متأخر عن ايجاب الوضوء قال الرازي والحق ان يقال لو لم يوجد على حكم
الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم
ثابتا من غير دليل و[illegible] تكليف بما لا يطاق او ما كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر
على ذلك الحكم جاز لان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتبت وفيه نظر لا يمنع من كون [illegible]
ذلك الحكم [illegible] ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها [illegible]

شرعيا لا عقليا في اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما ثابتا شرعيا بدليل شرعي الثامن ان
لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان يكون معقولا بل هو قسمان
احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما لا يكون مستثنى فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات
فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني
فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كرخص السفر اذ دفع المشقة
او كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا
عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير
منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل
علة في الاصل المذكور تجمع بينه وبين فرعه بما تعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى
وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص
للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص عليه وانما هو متفق عليه
بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق
من السيد او الورثة لا العبودية فان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منع الحكم في الاصل لانه انما
ثبت عندي بهذه العلة وهي مفقودة اثباتا ولا مهمة في نفي الحكم لانتفاء علته فالملزوم مع التقدير نفي ولا اجماع وحينئذ فلا اتفاق يكون
القياس متعذرا لانه لا ينفك عن انتفاء العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركب الاصل لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان
يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة
وهي المستنبطة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني فهو
مركب الوصف هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل بعلة هل له وجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هذه فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال
هذه التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق
منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هذه التي اتزوجها طالق فقلت بصحته كما في الفرع ولا مجتهد
عليه لان لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او

او سنع الحكم فيه ويسمى هذا القياس مركب الوصف لانه لا اختلاف في الوصف الجامع **قال** البحث الثاني في
شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقتضي الحكم اما في عينها كالشدة في الخمر او في جنسها
كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه
كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات
ولاية المال والمشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل
شرع في شرائط الفرع وهي ثلثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ
بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية ا
المشتركة بين القطع والقتل الثاني ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب القصاص في النفس
المشتركة بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية
في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته
بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذي
يحصل من حكم الاصل ومع عدم المماثلة لحكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالثة ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما
ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون منافيا له فالاول جائز
عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا الا ان بعضهم منع
منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو
ضعيف لانه لم يتعرض فيه لجواز القياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون
قياس المنصوص عليه وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز
ان يكون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نم عدم جواز القياس
ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تاكيد الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما في النصوص
المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما او قال حرمت بيع
الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير
بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص الاعلى خلاف مدلول القياس فيمنع منه الاكثر وجوزه قوم

وتقدم ذلك في باب التخصيص ولم يذكر الرازي هذا القسم في المختصر هنا لا شيخنا في النهاية **قال** البحث
الثالث في شرائط العلة يشترط ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا
لا يشترط [illegible] لان العلة يثبت بالنص وان يكون عدمية في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب لانه يجوز
التعليل بمحل الحكم في الاصل فالفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا يتاخر عن حكم
الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون وان لا يرجع الى الاصل بالابطال وان لا يخالف
نصا خاصا او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع وان يكون مركبة كالقتل العمد
العدوان والعليم اعتباري وان يكون اضافية لانا نجوز بالعدمية **اقول** لما فرغ من ذكر شرائط الاصل
والفرع شرع في ذكر شرائط العلة وهي امور الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون مشتملة على
حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا معنى اشتمال العلة على الحكمة المذكورة بحيث
ان يكون معلوما للشارع اذا كانت [illegible] يعتبر العلة [illegible] موافقته بالتفصيل وانكان النص يدل على تلك
الحكمة في الجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة في الامارة الا تعريف
الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة
من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت متفرعا عنها لزم الدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة
بمعنى الامارة للحكم في الاصل انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة
عن الحكم في الاصل هو متفرع عنها في الفرع فلا دور والثاني ان يكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع الحكم
كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فان الحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة او
دفع المفسدة وهل يجوز التعليل بتعيين الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفائها وعدم انضباطها
واختلافها باختلاف الاشخاص والصورة والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه
الا بعد مشقة وحرج وعسر ذلك على تقدير امكانه ومن عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية
الواضحة دفعا للحرج والعسر كالمشقة كما يعلم ان الشارع اناط رخص القصر في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف
السفر المقيد بالمسافة البعيدة الى مقصد معين ولم يعلقها بنفس المشقة لكان اضطرابها واختلافها [illegible]
[illegible] في الجهة [illegible] المشقة لمكان اضطرابها وان حصل بها مشقة [illegible] يقطع في اليوم [illegible]
لما كان ذلك [illegible] ويجوز الاقلون لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل

بالوصف المشتمل عليها وفصل اخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة عن الاختلاف و
الاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم
وجوديا لان العلية صفة وجودية بدليل انها نقيض اللاعلية التي هي عدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي
وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون
ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف في العلة عدميا مطلقا للحكم الوجودي و
العدمي ولئن سلم انما يمتنع كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من
العدم ما يكون باعثا على بعض الافعال الاختيارية كعدم امتثال العبيد امر سيده يكون باعثا له على مواخذته ود...
امر لا يمتثله الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه في المتعدية دون او
كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا في البر
لكونه برا او كون السبب مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة الحكم لكان الشيء الواحد
قابلا وفاعلا وهو ممتنع لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته
الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ذلك ما ذكرتموه من كون المحل قابلا وفاعلا لان
العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال
في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن مطلب الشارع وتسميته محلا مجاز ولئن سلمنا اللزوم لكن لا نسلم
استحالة اللازم واجتماع النسبتين المتقابلتين للشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها
فلا ولا يبعد في مغايرة جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني فهو لاستحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فان العلة
المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون
الشيء عين غيره واما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي
وهي منتفية هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة
عليه على ما تقدم فلا يكون مفيدة له ولا في الفرع لاستحالة كون الشيء عين غيره تحقيقا والجواب المنع من انحصار الفائدة
في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس
اليه بخلاف التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الشارع والامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم
بخصوصية التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة

ح فيه اشارة الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجوه ثبوت الحكم منصوصا او لم يقل بالحصر لكفى الوصف المتعدى خاليا
عن المعارض مثبتا للحكم فى الفرع لانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد نفى جواز كون المحل علة
للحكم او جزء منها وجب ان يكون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعنى الوصف الذى لا يوجد فى غير الاصل الخامس منع
ابو حنيفة والكرخى وابو عبد الله البصرى من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع فى ان
يقول الشارع حرمت الشيء الفلانى للوصف الفلانى ويكون ذلك الوصف من خواص الموضوع المطلقة وكذا لا امتناع فى [illegible]
[illegible] ان يجعل الحكم مخصوصا متعلق به فيغلب على الظن كونه علة والعلم به [illegible] وكذا احتج المجوزون بان [illegible]
العلة الى الفرع موقوفة على صحتها فى نفسها فلو توقف صحتها فى نفسها على التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا
على كونه علة فى الفرع بل على وجوده فى الفرع ووجوده فى الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل فلا دور والحاصل [illegible]
ان معنى اشتراط التعدية فى التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا يتوقف على صحة
كون الوصف علة السادس اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم فى الوجود كتعليل اثبات
الولاية للاب على ولده الصغير الذى عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا
لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرفة او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا او بباعث سابق
للعلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة
تحصيل الحاصل والثانى باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف
الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها له تحصيل الحاصل وهو ممتنع والثالث باطل لاستحالة تاثير المتاخر فى
المتقدم السابع يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذى استنبطت منه
بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة فى الزكوة بدفع حاجة الفقراء مما فيه من رفع وجوب الشاة [illegible] تحقق دفع
حاجتهم بقيمتها اذ ان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة منه [illegible] اعتبارها الشارع [illegible] فى العلة
المخالفة للنص [illegible] ولا للاجماع الثامن هذا مما وقع الاتفاق على شرطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال
الاكثرون نعم ونفاه الاقل فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعى فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن [illegible]
ولا للعقل [illegible] كثير من الاحكام [illegible] واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه
على الحكم [illegible] عن الحكم عنه وهو [illegible] والاصل عدمه وان كان متاخرا لا يصلح
للعلية مما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة للاخر [illegible]

من العكس لانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غير العلة فهو على ثلثة تقادير لا يكون علة وعلى تقديره واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو الغالب عدم التعليل اذ يغلب على الظن من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع كونه علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى ولجواز التقدم فلا نقض فان الحكم مجهول عليه ليس له الا انه بل يجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الاخير كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لذاتها بل باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولم يستلزم تخلف التحريم عنها بعضها ويجوز المقارنة وتمتنع من عدم الاولوية الا بالفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس التاسع ان يكون العلة مركبة من وصفين او اكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة نص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية دليل علية الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة للشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تعقله مع الجهل بكونه علة ويصح حمل العلة عليها كما يقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو ممتنع لامتناع حصول الصفة الواحدة في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منه الجزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها ثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة الحقيقية وباقي الاجزاء خارج عنه هو المطلوب واجيب بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا في الخارج ولان معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك معنى يقوم به حتى يقال اما ان يحصل لكل جزء او بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن منقوض بكون الشيء خبرا وامرا ونهيا واما التعليل بالامور الاضافية فيتاتى على قول من يجوز التعليل بالامور العدمية والمانع من ذلك فمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة ايضا يكون وجودية لان قسمة الاضافة حاصل فيها وهو وجودي اي قائمة بالمحل فثبت لها اضافة اخرى واذا ثبت ان جنس الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجوديا

لان اضافة الخصّ مهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي
اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها
فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه محال واعترض المصنف بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة عدميا
وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون الخصص عدمية وقيد نظر بان المطلق لا وجود له الا في انواعه
فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصل علة للجنس فاذا كان موجودا استحال ان يكون
عدمية قال البحث الرابع في شرائط الحكم يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة لا الاكثر يجوزونه في الاحكام
العقلية والحق خلافه ولانه لا يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية و
جوزه ابن شريح قال ابن جني وهو مذهب الاكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر قيل معقول الشدة لانه يخمر العقل
ومع حصول ما يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ وكان كل فاعل مرفوع وكان غير
مرفوع في كلام الاعراب انما يثبت قياسا حجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز القياس بل وقالوا القصد بغاير
لسواده لم يقول قيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم و
المسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنية عليه والحق ان محل النزاع
التصديق فاذا بطلت العلة المعرفة لم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب الا في الموجبين الاول اللواط موجبا
للحد بالقياس على الزنا فان كان لجامع بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضي للحد استغنى عن ذكر الاصل والفرع
موجبتين لامتناع الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينبغي الحكم فيبطل القياس
ولا يجوز اثبات حكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع فلا يجوز تاخير العلة عنه
ويجوز بقياس الدلالة لجواز ان الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم اعداما
فانه يجوز اثباته بهما معا وجوز الشافعي القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية
ومع ذلك حكموا في اشهر الروايات بوجوب رجم المشهود عليه وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على
الوقاع وقتل الصيد ناسيا عليه عمدا وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا في الرخص
الاستنجاء بالحجر قياسا على الاستنجاء اقول لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وحكمه
بعضها مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره
صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون

القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فانواه اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا
ولابد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت العالمية
شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا واما الجمع بالدليل فكقولهم التخصيص والاحكام يدلان على الارادة
والعلم شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب
اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد
فان الجمع فيهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود
هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه وهو العلم وهو المشروط والحيوة التي هي الشرط
لا تدريه كذا الله تعالى عالم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة هي المطلوب اثباتها في الفرع والصواب ان يقال في
مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة هي المطلوب اثباتها في الفرع التي هي
شرط الادراك هي الجامع هنا وفي المثال الرابع لان الجامع بها التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم
المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم يثبت في الاصل
لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع
لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم ان لم يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا
في الصورة الثانية اعني الفرع اولا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع كل
ما لابد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح
لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسير جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف
القطعي الحاصل في الفرع ولو بالتعيين وح يمكن ان يكون التعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع الا انهم قالوا
لو كانتا ظنيتين او احديهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المص انه لا يجوز في الاحكام العقلية لانه
القياس على تقدير كونه ظنيا لا يفيد الا الظن ولا يغني شيئا في الامور العقلية وهذا انما يتم اذا كان المقصود من الامور العقلية المقالات العلمية والمطالب
اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجري
القياس في اللغات جوزه بعض الحنفية واكثر الاشاعرة وقال به القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء
واختاره ابن جني وحكي بانه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول انا اذا راينا
العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا واذا زالت زال الاسم غلب على الظن

ان علة تسمية خمرا تلك الشدة للدوران فاذا رأينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسمية
بالخمر موجود فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن
ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب
وكذا باقي الانواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لم يضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك علمنا
انما ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول ان اهل اللغة لو صرحوا بالمنع من
القياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا يعتق بالقياس
عبيده فكيف يحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم النص فيه الثاني ان القياس لا يجوز الا بعد تعليل الحكم في الاصل بالوصف
المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات
اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتبهم كالنحو والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك
منقول عنهم بالتواتر واجتمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فانا
لا نعلم من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع
منقول عنهم بالتواتر ويمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق
شرعي فهو متفق على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من المالك وبعض الشرع
علية للعتق لا يوجب وجوده كذلك وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث والداعي
اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا واما القياس في الاسباب فالشافعي انه غير جائز وهو قول
الحنفية وجوزه الشافعية كقياس اللواطة على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا
ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل منهما
منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس بقاء حكم
الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك فيبطل القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل ينافي كونه معللا بالقدر المشترك
بين الاصل والفرع لسببيته تاثير في الحكم بل تاثيره في سببية كل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم
وانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح للعلية الشرعية يكون صالحا للعلية الحكمية فلا حاجة الى الوسط
واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب الوتر مثلا هل يجوز اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب الحكم
العقلي كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة لما لا قول فيه واستدلال بعدم اثار الشيء

ويخواسه الازمنة لو حزره على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف

متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تأخير الدليل على المدلول كالعالم الباري

انه المراد هنا ان العدم الاصلي ما الاصل لم يتجدد كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي

متجدد فيجوز اثباته بكل نوع من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في المقدرات والكفارات

والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة

واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يكون في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجه علل تلك الاحكام

في غير موارد النص ويثبت فيها وهذا امر متعذر في المقدرات كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت

الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات

فانها شرعت لجلاء الاصل المستند اليه لا لمنع ولا لاقرار الاسلام ولان الشارع اوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا من القول وزورا ولم يوجب في سائر الكفارات مع

انه لو ثبت ان الكفارة مع كونها ساترة لا تقطع في الشرع لم يوجبها الردة مع انها اشد ولا العجز بحيث لم يوجب الكفارة فيها او علم القياس فيها ولا في الحدود

القياس فيها انما هو النظر ويجوز خلافه بشبهة فيندرئ الحد بها لقوله ادرؤا الحدود بالشبهات واما الرخص

فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل يستلزم عدم

اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة يندرئ بها الحد والا لما

ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون التقديرات غير معقولة

المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر يشترك

فيه كل حكم ويمكن انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص

منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها ثم ان الشافعي عورض بمناقضتهم انفسهم فقال الحنفية قد كثرت اقيستهم فيها

تعديا فيها الا انهم ... كما في سجود السهو ... ثم زعموا ان الرجم يجب على المحصن ... عليه ... مع انه خلاف

العمل فيه بما يوافق العقل واما الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا

... بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقاسوا الدلو والبئر فالوزن بعد ما

لما انه دلالة ... مثل ذلك وقاسوا التقدير على التقدير فيما وافق اجتهادهم ... لانما ضعف الفارة وجعلوا الدلاء

التي ترفع ما لتنجس ... لو ... الرفع ... واحدة اذا كانت عظيمة سبع عشرين دلوا من دلا ثم بالقياس

... هذا اشار المص بقوله كما قدر الله الدلو الكبير في بعض النسخ كما في الدلو ...

وسمعناها أنهم قاسوا الدلو المذكورة التي هي العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة في البئر التي يتعذر نزح
ماءها لغزارته البئر العظيمة أنها في البادية التي يكون فيها الماء ما تشأ وخصوصهم لو اتفقوا على أنه لم يخلط بنزح ذلك القدر لأن
القائل بما ... لا يزيد على ذلك ... وقاسوا عليه أن الذكر ... نادرة
أو ... وقاسوا ... في الرخص مع أن الرخص لا يقاس عليها **قال الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهي**
ثلاثة الأول القياس جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب عند
العتق للعلم بعدم التفات الشارع إلى الذكورة والأنوثة والعلم بعدم التفات الشارع إليه ومنه ... وما عداه خفي ... القياس
قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع إلا أنه ليس الباعث بل ملازمه وقياس في معنى الأصل
وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق **أقول** القياس ينقسم إلى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين أصله وفرعه
مقطوعاً أي بنفي تأثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما فإن العلة
الأذى المشترك بينهما أو غير منصوصة كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب حيث ... فإنه لا فارق
بينهما إلا الذكورة في الأصل والأنوثة في الفرع وعلمنا قطعاً عدم التفات الشارع إلى ذلك في العتق خاصة وأما الخفي فهو
ما يكون نفي تأثير الفارق بين الفرع والأصل مظنوناً لا مقطوعاً به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ...
... وينقسم القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وإلى قياس في معنى الأصل فالأول ما صرح فيه بالجامع
بين الأصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الأصل كالجمع بين الخمر والنبيذ بالشدة المطربة الملزومة
للشدة المطربة ونحوها ويسمى بقياس العلة بالتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع
وإن لم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل لازمه كالجامع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة
التي هي الباعث على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الأصل والفرع
بأحد موجبي العلة في الأصل لاستلزامه الموجب الآخر كما في الجمع بين قطع الجماعة اليد الواحدة وقتلهم الشخص
الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم في تقديري الجنايتين وأما الثالث فهو القياس
في معنى الأصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الأصل والفرع كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك
على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما بذلك لأنه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الأصل **قال الثاني** في
القياس في جميع الأحكام لأن فيها ما لا يعقل معناه ولأن الأصل لا بد أن يكون منصوصاً عليه والأركان ...
قلنا تقدم بطلانه ... بالنصوص في كل الشرع ...

ومنها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله ولا فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي مكة
صلحا او عنوة **اقول** القياس لا يجوز في الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى
عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوة ولان القياس لا بد فيه من اصل
منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وحينئذ لا يمكن اثبات احكام الاصول
المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظاهر لانه واقع لبطلان
القول بالقياس ولكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه لقوله تعالى
واحل الله البيع يستلزم لحلال كل بيع واما على راى القايسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن [illegible]
[illegible] ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية
لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي ذلك لان
ما جاز على بعض المتماثلات جاز على الباقي وهو غلط لمنع من تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها احكاما لا يوجب
تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض
واكثره واكثر النفاس واقل الحمل لعدم العلم باسبابها وعدم ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز ايضا
فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي مكة لقتال او صلح وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه لا يطلب فيها
لا يعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن به **قال** الثالث في انواع من القياس قياس على الاصل الفرع بان يقال لو ثبت
الحكم على الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا لكن العلة والاقتران موجودة في الاصل والحكم وهو غير ثابت فيه
[illegible] منه قياس العكس كما يقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر فالمطلوب في الفرع
الذي هو شرط الصوم للاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا له ففيه حكم الفرع حكم الاصل للنقيض
ويرجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطا
مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس
فنقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة **اقول** هذا النوع من القياس يسميه المتأخرون
ويسمى قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت في الفرع لكان ثبوته
معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت
هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهذا نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة

واستثناء نقيض تاليها ونتيجته نقيض مقدمها او انما يصح هذا القياس لا من الاصل الى الفرع لان الحكم يثبت للفرع لاجل تلك
العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه او لانه ثبت علة الحكم المعينة في الفرع او
وكان ذلك الاصل
وبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل مقيسا على فرعه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض
حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفسه لما لم يكن شرطا
بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفسه لا جرم لم يكن شرطا بالنذر وهو في الحقيقة يرجع
الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس وهو نوع من التلازم [illegible]
منه [illegible] استثناء نقيض تاليها [illegible] نقيض مقدمها كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفسه [illegible]
لكنه شرط بالنذر اتفاقا فيكون شرطا بالنذر اتفاقا فيكون شرطا للاعتكاف في نفسه [illegible] ولزوم
التالي للمقدم [illegible] بان يقول ولا يكون شرطا للشيء في نفسه [illegible] بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن
شرطا للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر
[illegible] نقيض مقدمها والعلة في
[illegible] الاول الامارتان
ان تنافيا في حكم واحد وتنافي الفعلان [illegible] كتوجه المصلي الى جهتين وغلب على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم فيه
الوجوب لاحدهما وتخيير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافي الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على حسنه
[illegible] منه قوم شرعا وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار احد [illegible] بحكمين متنافيين اما عدم الوقوع
فلان العمل بهما يقتضي وجوب الفعل [illegible] على مكلف واحد وتركهما يفضي الى العبث بوضعهما اذ وضع امارة
التخيير
لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحديهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم وهو الاقرب فالحكم ههنا
ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان
اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان تخير فيه بين الاتمام والقصر وان صلى بنية القصر
سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما كان واجبا وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك [illegible] دفعت الى الدرهمين
فله الاجر وان دفعت الواحد منهما سقطت الاخر عنه فاذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير
وان كان المفتي خير المستفتي وان كان الحاكم عين ما شاء وله الحكم باحديهما في وقت وبالاخرى في آخر [illegible]
قد عرفت في صدر الكتاب ان لمحل اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة

عن باب التعادل والتراجيح ولما بحث المص عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر
البحث فيها عن البحث في الاستفتاء الذي هو طريق الاحكام على ما اختاره المص واكثر المحققين كما فعله في النهاية
كان اولى التاخر كيفية الاستدلال بالشيء على ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما و
الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يتحقق تعادل
دليلين منها متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلا
نقيضين لزم اجتماعهما وهو ممتنع واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محال
واما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين
المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن
زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان بالخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل
فيه ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل المتقابلتين فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه
الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الكذب بحكمين متنافيين
والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير
وقال اخرون يتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد
مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة
هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة في الصلوة واحد الفعلين اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه
الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل
ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله عم في زكوة الابل
في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه ايما فعل من الواجب الاولوية والصلوة في الكعبة
تخيير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتيهما فان كان هنا دليل على تنافيهما
يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل وحينئذ يكون الواجب احد الفعلين بعينه كما في خصال الكفارة
او لا على الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو
بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر
صادق على استقبال اي جدار اتفق ومتعلق الوجوب انما هو الواحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون الحال

فلا يكون المثال به مطابقاً والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فلانه وان كان جائز
الوقوع عقلاً كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعاً قال لانه لو تعادلت الامارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما
معاً او يهمل التنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ممتنع ايضاً لانهما اذا كانا في انفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة
وكان وضعهما وهو عبث على الشارع او يعمل بواحد منهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح و
هو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان على التخيير فيقتضي العمل بواحد منهما على التعيين لانا اذا خيرناه
بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحاً لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو الذي تقدم
وقد يدل كونه يجوز للشرع جعل الحكم فيها التخيير والجواب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيحاً لامارة الاباحة
امارة الوجوب والتخيير بين الاخذ بامارة الوجوب والتعيين بامارة الاباحة في كل ما فرضه في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر
ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية التمام وجبتا عليه ولا يوجب الركعتان بالاباحة بل ان
له على المسكين درهمان فقال له ان دفعت الي درهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه
يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحاً التحقيق وهذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقاً سواء كان ذلك ابتداء او مرتباً على امر كما هنا فقيل لزم التخيير بين الاخذ بامارة الوجوب والاباحة
وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير
بين الامارتين المذكورة الاباحة لكن هذا وان الحق فان المكلف مخير بين ما اوجب الترخص كالسفر بشرطه فيما
وعكس ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في نفسه يلزمه في حق نفسه
وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين واحداً منهما لانه
منصوب للحاكم لقطع الخصومة فلو خير بينهما او قت يتخير والاخر لغيره في وقت اخر قال الجمهور وليس للمفتي ذلك
على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا ان يتأخر شيء خارج على عدم جوازه كما روى ان ابا بكر
قال لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في مسألة المشتركة بحكمين مختلفين وقال ذلك
على ما قضينا وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور ترجيح الامارة
الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول قال وان تعادل الدليلان فاما ان يكون بالتخيير
فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل بكل
منهما من وجه دون وجه فقد يقال التعادل بينهما فيعمل بالاول وان يكون لمنهما قد

للتاويل الاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وان كان احدهما قطعيا
والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها وهو اما ان يكون في دليلين
نقليين او عقليين او منقول ومعقول اقول التعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما
يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا فالاول هو ما اذا كان ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة
عن تقوية احد الطرفين على الاخرى ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف للمرجوحية وخالف في ذلك قوم وادعوا
ان الحكم حينئذ اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا انه لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين
لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فانه لا ترجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة ان الوجه في اعتبار
الامارات على غيرها لكان اعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات واما بطلان التالي فظاهر
والجواب المنع من بطلان التالي ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ونوجب العمل بالراجح منهما
بكثرة العدد كالعدد الاربعة على الاثنين ووفور التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق فيها
لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المدعى كونه بيان نقول ان العلة هي الرجحان المانع من العمل باعتبار العمل به وهو
في الادلة المتعارضة من دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون اخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى
من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء معناه دلالة تابعة لدلالته على كل معناه ودلالته على كل معناه
اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا
العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض المصنف في النهاية بان العمل
في كل واحد منهما من وجه عملا بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة
الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع بالنسبة الى العمل
بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين
اما اذا كان من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والثاني تاويلا
ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما
والتعارض في اليقينيات محال لان الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون المقدمات ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة
ذلك معلوم او متعين وذلك يحصل الاجتماع على علوم الضرورية الصحيحة للذهن اي كونهما صادقين اما ابتداء او بواسطة فالعالم

بلزوم اللازم عنهما والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لزوماً ضرورياً فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين
المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وفتح للسفسطة فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلاً للتاويل
بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله فيه نظر لان قابل التاويل لا يكون يقينياً وكذا الخاص المظنون
نقله ليس من اليقينيين فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقينيين من حيث ان كلا من
الدليلين جزء يقيني فالعام نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينياً والآخر ظنياً فيتعين العمل
باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل اليقيني اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح
انما يكون متحققاً في الامارات المفيدة للظن فلنعد لما هو المهم هنا بان اقوى الامارتين بما يقوى به على معارضه او
هو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين
وقد يكونان احدهما عقلياً والآخر نقلياً والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء آخر بحيث يندرج
فيه الامارات فهنا المبحث الثالث فاذا تعارضا نقليان رجحا اما بالسند او بوقت الورود او المتن او بالمدلول
او بامر خارج فيرجح بالاكثر رواة ويرجح والاعلى اسناداً ويرجح رواية الفقيه والافقه والاورع والازهد والاضبط
والعالم بالاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة العلماء او المحدثين او من طريقه اقوى والذي
ظهرت عدالته بالاختبار او بتزكية الاكثر او العالم مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته
والاكثر ضبطاً وحفظاً اللفظ او [illegible] ودايم سلامة العقل على المختلط في وقت ما والمعتمد على الرجوع الى كتاب
والاشهر بغير المدلس ومعروف النسب على غيره والمتلبس بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعاً على المختلف فيه وذكر السبب
وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن هو افقه الاصل على من كذبه والمسند على المرسل الا اذا كان
ارسال حيث قدم المرسل لبعيد الحجار حيث يحكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد
بعد تقرير الرسول وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويرجح العام المبتدأ على ذي السبب للخلاف في قصر العام
على سببه [illegible] والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي
الذي لم يدخل التخصيص على ما دخله والمنطوق على المفهوم والناقل على الاصل والمحرم على المبيح والنافي للحد على المثبت
ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاصل
واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض قريب من التعارض
في الاخبار الا ان شرط فيه التنصيص على العلة **فوائد** قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما

اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون وجه كعمومات الكتاب العزيز
والسنة المتواترة وكأخبار الآحاد الخاصة فان الاولى قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين
المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق
بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك ففيه فصول الفصل
الاول في وجوه الترجيح بين النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال رواته
وثالثها ما يتعلق بمتنه اي نفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه
الامور الاربعة اما الترجيح بالاسناد فمنه ما يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق بأحوالهم اما الاول فلكون الكثرة سببا للرجحان ومنها اذا كان
المخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان روايته عن الرسول بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما
اذا كان روايته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل ولان كل
واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه الآخر كان الاحتمالات اربعة
ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر ويكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام ما عدا قسما واحدا
وهو ما اذا كانوا بأجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ايضا
ما يكون سببا للمرجوحية وهو اذا كانت الكثرة في الوسائط المترتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان
تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر اذا كان بينه واسطة فمع
صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول ص وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فالاحتمالات
اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وفي باقي الاحوال لا يكون حجة ولو تعددت الوسائط
فان كانت اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كانت ثلاثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا
وكونه غير حجة في باقي الاحوال كما وضح لضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى
الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر و
الاولى ان يقال ان بلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لان الخبر حينئذ على القانون المعتاد
والطريق المألوف الغالب ارجح في الظن من غيره واعترض عليه في النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على
بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص وتساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفاتها

الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فلان المراد بالترجيح بالقلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات
الرواة او مع تساويهم فيها فالكثرة اي كل واحد منهما ارجح من الآخر من جهة ولو كانت في الاقل الكثير يرجح من بين
وبينه كمن يحكم فيهما ولو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس في ذلك انما الكلام عند التساوي ومع قطع النظر
عن تلك الصفات كما قلنا الثاني الترجيح الحاصلة باحوال الرواة وهي امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان
الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره يتفحص عنه ويفحص عن تأويله ويسأل عن
سببه وقد يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره
فلا يتفحص عنه بالبحث والتفحص والسؤال المذكور ولعله يعتمد على ذلك فينقل ما يسمعه خاصة وربما كان ذلك سببا
للاضلال والوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند
نقل الحديث باللفظ فلا وهو باطل لما ذكرنا الثاني رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز
عما ذكرنا من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
ارجح من رواية غيره لشدة احترازه واعراضه عما يشغل النفس فيمنع عن حفظ الحديث من الباطل في امور الدنيا وبه
المهاوية والتحصيل ما يرجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان امنا الشواغل اعظم عن الحق
[illegible] الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية [illegible]
عن مواقع الزلل وقدرته على معرفة المقصود من اللفظ بسبب ما يقترن من القرائن اللفظية والحالية والحركات اعزا
وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته ولا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم
ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه الخامس كون احد الروايتين صاحب الواقعة والاخر ليس
كذلك فهو سبب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية [illegible] من التقاء
الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي تزوج ميمونة وهو حلال
على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو القابل لنكاحها عن الرسول السادس
رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم يفيد استعدادا للفهم والنهم لتكون الدلائل
الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك
السابع رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم معتمد على رواية غيره كما روي [illegible]
الظهر [illegible] والاخر انه راى في وقت [illegible] ولنظره والاشتباه الى الثاني اكثر من الاول

فكانت روايته راجحة اما التراجيح الحاصلة بالورع فهي امور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح
من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من ثبت عدالته بالتزكية ب رواية من ثبت عدالته
بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل
بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني ج رواية من ثبت عدالته بتزكية الرجل العالم الاورع ارجح من
ثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول د رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب
ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ه رواية من ثبت عدالته بتزكية
الراوي بعمله بخبره ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي خبره ان قلنا ان كل ذلك تعديل وكذا
رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته واما التراجيح الحاصلة بسبب الزكا
فهي على وجوه ا رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد
حفظا لالفاظ الرسول راجحة على رواية غيره ب رواية الجازم بالحديث ارجح من رواية الظان لرجحان
الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ج رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض
له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله
د رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ ويعتمد على كتاب لانه ابعد من الشبهة و
يحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد
على كتاب محفوظ مصحح واما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فامور ا رواية الكبير من الصحابة
او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع
منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك واذا تضافرت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان
امير المؤمنين ع كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر لان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول
من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب رواية غير المدلس ارجح من رواية
المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب ج رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهول نسبه
لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن خلافه
بخلاف الاول د رواية غير المتلبس اسمه باسم احد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم
احدهم مع صعوبة التمييز عنه لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما

الترجيح العائد الى كيفية الرواية فامور أ ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على
الراوي او مرفوع الى الرسول م والآخر متفق على رفعه الى الرسول والثاني ارجح لحصول الشك في صدور
الاول عن الرسول وحصول الظن بصدور الثاني عنه ب رواية يذكر سبب حدوث ذلك الحكم
يرجح من تجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني ج الخبر المنقول باللفظ ارجح
من الخبر المنقول بمعناه خاصة وما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف
في قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف د الخبر
المعنعن بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك هـ الخبر الذي يوافق الاصل اعني المروي عنه
بمعنى انه لم يكن به راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك و الخبر المسند
ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى
بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة
الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يتمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف
حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفتها له
عدالته وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم والترجيح ضرورة رجحان خبر من يتمكن
من معرفة عدالته لكل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا
مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار
والبحث احتج المخالف بان الخبر الثقة لا يجيز له اسناد الحديث الى الرسول الا مع القطع بذلك
او [illegible] المقارب للعلم بان الرسول قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند وذكر الواسطة
فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول قال ذلك فكان الاول
اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحته وهو
هو جهل غير جائز ومع ذلك ممتنع اجرائه على ظاهره فيجب حمله على ارادة الظن ان الرسول قال كذا او سمعت
او رايت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالة كل
احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل
على المسند انما يريد اذا قال الراوي قال رسول الله فاما لو قال عن الرسول كذا فانه لا يرجح على المسند لانه

معنى قوله حدثني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كمحمد
بن ابي عمير من الامامية يرجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورية والحرية قياسا على الرواية
قال شيخنا في النهاية لا باس به الثاني في الترجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان احد الخبرين
متقدما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع مراعاة شرايط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في
الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور الترجيح المدنيات من الاحاديث والايات على المكيات لان غالب حال المكيات انها وردت
قبل هجرة الرسول والمدنيات بعدها فغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي على المدني نادر وقليل فيلحق بالغالب
الكثير ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب
على الظن تاخره وقال الاخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول متقدما واما
اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره منه وهو ضعيف للقطع بان
الاول صدر عنه في اخر زمانه وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول ومن
احتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه وهو مرجوح محتمل التقدم فيبقى قطعا
ويبقى الرجحان السابق بغير معارض الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد
اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن بتاخره عن الثاني وقال بعضهم ان كان تقدم
الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر عن الرسول لم يمتنع من تاخر روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل
اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب
وفيه نظر فان احتمال تاخر روايات المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان الرواية قد علم تحققها
في زمانه المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فكيف يكون رواية
المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد الاسلام فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليها فاذن احتمال تاخر رواية
المتقدم مع احتمال عدمه تقدمها فيكون الاول اغلب على الظن من تاخر الثاني الرابع اذا كان احد الخبرين واردا مبتدأ اي لم يرد على سبب
والاخر عاما واردا على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين ذهبوا الى ان العام الوارد على سبب يجب
ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا واعلم ان رجحان العام المبتدأ على العام الوارد
على سبب انما يتحقق في غير محل السبب فاما في محل السبب فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم
البحث الثالث الترجيح العائد الى المتن اعني لفظ الخبر وهي سبعة الاول ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول

بكلام الرسول اذ كان افصح العرب وقد كان ان لسانا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه حتى ان بعضهم
رده متى ابانه لا يتكلم به والذى قبله محمله على ان رواية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح
الراجح من اجماعا الثانى ترجيح الافصح اى الاشد فصاحة على الفصيح لانه ان كان مختصا من القصار بنية لا يشاركه
فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصا بالافصح وذلك غير متحقق فى الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال المحقق لا ترجيح به
لانه كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وقع فى الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلنا
من مشاركة غيره له فى الفصيح واختصاصا بالافصح البالغ الغاية القصوى الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم الرابع الدال
على المعنى بطريق الحقيقة ارجح من الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر لانها من المجاز ولافتقار المجاز فى دلالته على
المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنعه اخرون لان المجاز الراجح اظهر فى دلالته من الحقيقة المرجوحة ولان
المجاز الذى هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخى وفيه نظر لان رجحان
المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال الغالب لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار
او مع اعتبار عدمه الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعى او العرفى اولى من الدال عليه بالوضع اللغوى قال
فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذى صار شرعيا فى افادته على المعنى الشرعى اولى من حمله على المعنى اللغوى
اما الذى لم يثبت ذلك فيه مثلا ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعى على حكم واللفظ الثانى بوضعه اللغوى
وليس للشرع فى هذا اللفظ اللغوى عرف فلا نرجح الشرعى على هذا اللغوى لان هذا اللغوى اذا لم ينقله الشرع
الى معنى شرعى صار اما الثانى وهو شرعى ليس لغويا فالنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوى اولى واختار هذا التفصيل الى
فى النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام فى ترجيح احد الخبرين على الاخر بما يقتضى ذلك فى الخبر او ما على الاخر واما القسم
الثانى فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعى على الدال بالوضع اللغوى بل هو ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه
بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوى اذا لم ينقله الشارع عنه الى معنى شرعى لا يمنع ذلك لانه لم يمن عدم نقل الشارع اياه عن
موضوعه اللغوى لذلك المعنى والمراد بالشرعى ما وضعه الشارع المعنى لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله فيه وكذا
الكلام فى العرفى السادس العام الذى لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثانى يصير مجازا بخلاف
الاول لبقائه فى تمام مسماه السابع الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه لان قلنا ان المفهوم حجة ولان
المنطوق اقوى من المفهوم وهذا فى المفهوم المخالف واما مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع فى الترجيح العائد الى الحكم
المدلول عليه وفيه بحث اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا له فكان الثانى ارجح من الاول

عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى وحجة الاولين ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول اولى
ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا لكثر
النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما يستفاد من الشرع
اولى من حمله على ما لا يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام النبي عليه السلام على ما هو
اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر مقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك
الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر
فان فيما ذكرنا اعتبار رجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره
انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نردهما بما اوليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم اتحاد
تاريخ الحديثين ب اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله عليه السلام ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص
بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لان ما تقدم على
فعله ربما يكون حراما فيقع في اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه
قدم النافي على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل لكان بالضرر والنافي له يكون على وفق الاصل
والمثبت له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد لا يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من
ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه نظر
يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما
قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون رافعه على وفق
الاصل والخبر المتايد بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي
لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا
على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب [illegible] نفيا
سهولة القبول واذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيده والاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح
مثل قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس الترجيح بالامور
الخارجية وهي ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك

فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الآخر لابد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان
اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل
لان كلا منهما مزية على العالم والفاضل تتمة في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوص العلة على
كما تقدم وقد يكون التعارض فيما تقدم من التعارض في الاخبار وان القياس لابد له من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة ان ذلك
الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الآخر ظني كان الاول ارجح كما ترجح الخبر القطعي على الظني
ولو كانا ظنيين وفي احدهما اغلب الظن من الآخر مما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والآخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا نصين قاطعين لكن احدهما ارجح من
الآخر بما تقدم من ترجيحات الاخبار كان الراجح اولى وكذا نطرد في الترجيح التي تحسب الحكم والامور الخارجة كلها **المقصد الثاني عشر**
في الاجتهاد وفيه فصول الاول المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا
استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد
في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول بعيد فبطل الفرض **اقول** لما فرغ من القياس
وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول
فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في
حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن
بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه يخرج استفراغ الوسع من غيره والفقيه من له
الفقه وقد سبق تعريف الفقه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل الظن احتراز عن استفراغ الوسع لتحصيل العلم في الاحكام
القطعية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن في حكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر
فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي اصولي
لكون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك الاصولي لا يكون اجتهادا
وقال آخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير
واستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي
وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج
الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير يخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه

لا يجد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذا سبيل مسائل الفروع ولذلك يسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر

فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي لانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه

في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد اعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو

المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزئة بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال

قوم نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرائض ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهون والنكاح

فمن احاط بما ورد في الآيات والاخبار وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن

الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال لعله يشذ منه شيء ولكنه خلاف الظاهر لانه نادر والنادر لا يعتد به

ولانه لما احاط بكل ادلة تلك المسألة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم

بتلك المسألة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتج الى ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا

اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء

الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولما جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده في تلك

المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج الاخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض واستنباطه

بعلم من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك

المسائل عنده التامل الحق انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعم وما ينطق عن الهوى ولانه قادر على العلم

فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي

ولو جاز اجتهاده لما توقف الى مجيء جبرئيل فيندفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان النبي عم قال لولا ان اشق وبقوله

عفا الله عنك وبقوله لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما تثبت اعتبارها مع النوع

[illegible] او العفو عن شيء او الاذن والاختيار والاحتياط لا يستلزم العفو عنه عدم سبق الهدي على سبيل الاجتهاد في اختلفت الاصوليون

في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف

به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع به قال اصحابنا ومنهم القاضي الحنفي وابو

البصري ومنهم من يجوز ذلك في امور الحروب دون الاحكام الشرعية دليلنا قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو

الا وحي يوحى ولانه قادر على تحصيل اليقين [illegible] بالوحي [illegible] الحكم [illegible] بالاجتهاد الا بعد [illegible] الثاني

انه كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي [illegible] التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يمكنه على

كافر وفيها الغاء الحكم الصادر عن الاجتهاد وليس بكافر فحكم النبي ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا
وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثانية فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر لا
لا يكون كافرا الرابع لو كان متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شرع الاحكام على الوحي لان حكمه في المعقول كان
معلوما او طريق الاجتهاد كذلك فعند وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما
انه المتوقف لكن التوقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي
الاجتهاد لجاز لجبريل والثاني باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد
جبريل فالمقدم مثله احتج الشافعي وموافقوه على جواز اجتهاده بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص
فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة
افضل منه وهو باطل الثاني قوله تعالى مخاطبا للنبي لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم
عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله
فتعين ان يكون عن اجتهاد الثالث قوله عليه السلام لاصحابه بالتمتع لتحلله عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة
لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوب به الشارع اما من غيره فلا ونحن لا نسلم ان اجتهاد الرسول مطلوب لله تعالى
نعم من [illegible] قد اسلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن اصحابه [illegible] لكنه لا يدل على العتاب بل الظاهر انه
يقصد به التعظيم والملاطفة في الخطاب فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله
عنك لو كان من غير ان يخطر بالبال انه اذنب او جرما يسأل الله تعالى غفرانه او عفوه [illegible] يجوز ان يكون اباحة التخلف
المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه لهم فيه فيكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى تركه الاذن فصح اسناد العفو
معه اليه لانه لا يقول ولا يعمل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن الثالث ان الحديث
لا يدل على ان سياق الهدي [illegible] بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لانه لا تعقل معانيها بل هي مستفاد
الوحي فلما تلبس بالحج نزل الوحي من الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القران اليه تاسف
على فوات تلك الفضيلة ولقائل ان يقول ان [illegible] بالقران ان كان بوحي من الله تعالى استحال ان يتاسف على فعله والا كان
بان في افعاله ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه وفي غيره فاختاره هو وغفل عن الاخر الذي
هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي [illegible]

[illegible]

وانما يتم ذلك له بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو بالرجوع
اصلا صحيحا عنده في كتب اللغة لا لفظا حافظا ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشارع عربي لا يتم الا بمعرفتهما
ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه لا يخاطب بما لا
يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى
بالصحيح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول وامثال قواعد الكلام وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة و
ثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح ولحال الرجال ليعرف
صحيح الاحاديث من سقيمها ورابعها ان يعرف من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة آية بحيث لا يفتي بما يخالفه وخامسها
ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما وسادسها ان يعرف شرائط البرهان وسابعها ان يعرف
الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها مما يتعلق بالاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية
عن المسائل الاصولية اقول الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث يتمكن
من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة يستلزم شرطا بامور احدها ان يكون
عارفا بمعرفة معاني الالفاظ ومعانيها المتضمنة فلا ... منها اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم كلام الله ... من الاحكام و
متعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب الاقسام واضافه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون
المجتهد عارفا بالالفاظ العرفية واللغوية والشرعية وايضا اللغة العربية لان الشارع عربي لا يستفاد من الكتاب والسنة
وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها وبمعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية
كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على
الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة
كالعين والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها عن قلبه وكذا الكلام في توابعها من النحو والتصريف وقوله رحمه الله
ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى دليل معرفة ذلك واعلم ان الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع بخطابه
وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لجاز
في كلامه من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وحينئذ لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المامور به
وترك المنهي عنه الثاني ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره او اذا تجرد عن قرينة صارفة
له عنه كذا ... مع القرينة ... قرينة ...

عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به ذلك المعنى، وكذا في الخطاب بما يدل على خلاف ظاهره او يريد به ظاهره
او يريد به معنى آخر مغايرا لما يدل عليه ظاهر اللفظ مع القرينة فيه لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد
بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى منزها عن فعل القبيح والاخلال
بالواجب ويتوقف ذلك على انه عالم بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب فلا بد من
العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم والارادة والحياة وغير ذلك من صفات الكمال وتنزهه عن الجهالات التي
لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتمكن من التمسك في العلم بالاحكام بما ثبت عنه مما جاء
به من الشرع المنقول عنه عليه السلام من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه لا لانه قاطعه فيه وهذا
كلا بناء على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح عن الله تعالى كالاغراء وذلك ينفي دلالة المعجزة على
ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل ومدعي النبوة وتقدم به قواعد الاسلام بل ذلك
على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يتعلق
بالاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن ظهر قلبه او يكون عنده مسند ونسخة الاصل صحيح والادلة التي احتفظها اليها
مع معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بعد ها اذا طلبها او ان
يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والضبط واضدادها وذلك في تلك الكتب المعهودة
الاختصار من معظمها او لا يشترط علمه بالكتاب جميعه بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية وذلك نحو من خمسمائة آية اما
ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين
والمتقين ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما يتضمن
منها على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها او كيفية دلالتها عليها
ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بما اجمع عليه ليعلم ما وقع عليه
الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بذلك ربما ادى الى ان يؤديه اجتهاده الى خلاف ما اتفقوا عليه فيقع في الغلط
اذ الاجماع من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم بخلاف المجمع عليه بين الاجماعات الثابتة الذي والحق انه
لا يلزم حفظ مواضع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع بان يعرف ان له في المسئلة التي
يفتي بها موافقة من الفقهاء المتقدمين او تغلب على ظنه ان هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها
ولا عن شيء من ملزوماتها الخامس ان يعرف ادلة العقل في البراءة الاصلية واما التمسك بالاستصحاب

قيام دليل صادر عنهما من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما يأتي بيانه وغيرهما كدلالة
ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها
يكون البرهان منتجا ومع فقدها او بعضها لا يحصل وثوق به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت
عقلية او نقلية او الشرعية وسواء كانت من الكتاب العزيز والسنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا
بالناسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب العزيز او السنة لانه يحكم بشيء منهما وان لم يعرف الناسخ لكان دالا على حكم
الحكم المنسوخ اذا لو دل على حكم الاية السابقة او الحديث السابق فلا يشترط العلم به فضلا عن ان يشترط
ان يعلم ان الاحكام المنسوخة ناسخها في الجملة مع انه يتوقف العلم يكون منتسبا مع الجهل بالناسخ مطلقا
وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والظاهر والمأول
والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي
يبحث عنها المجتهدون فليس بشرط لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون وبعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا
في الاجتهاد مع تأخرها عنه الثامن ان يكون له قوة استخراج مسائل الفرعية من المسائل الاصولية او فعلية مستفادة
من النصوص من الكتاب والسنة ان يكون فطنا ذكيا بحيث لا يدرك مستقيما الادلة والاحكام ومحالها واعلم ان احتياج
هذه العلوم وشرائط المجتهد المطلق واما المجتهد في مسألة معينة فلا يشترط الا العلم بما يتعلق بتلك المسألة من الاصول المتقدمة
من غير تبعيض الاجتهاد كما قال في المحصول في المجتهد وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام
العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع ضرورة كوجوب الصلاة والزكاة فانه لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في
حكم شرعي ركن من اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس شامل
للاحكام وبالشرعي خرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووجود الصانع وغير ذلك من
مسائل علم الكلام وبالفرعي خرج الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع وخبر الواحد حجة وما يجري مجراه من
مسائل اصول الفقه وبقيد عدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب
الصلاة والزكاة وحرمة الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمراد هاهنا من المدعى كما نقله فخر الدين
في المحصول من مسائل اصول المجتهد فيها المسائل الاجتهادية بما اختلفت
فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيها ان يكون المسألة اجتهادية فلو عرف
كونها اجتهادية المسائل التي لا يبحث عنها المجتهدون

فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيما يكون اجتهادية ولم يحصل الخلاف في المجتهدين فيها وكذا
ما اجتمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية و
لم يقع فيها اختلاف اصلا وانما ثبت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي لزمه غير لازم فان جواز
الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا للعلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف
فيها لا الجواز فلا دور اصلا **قال الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث**

الاول اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل
مجتهد مصيب لا على معنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا
فالمخطئ له مقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى
في الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في
المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم بل هو تابع لظن المجتهد لنا ان احد الامارتين
ان ترجحت على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف مخطئ وان لم ترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته
خطأ ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف عن طريق فان خلا عن المعارض
تعين والا فالراجح فان عدم الترجيح فالحكم اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له
مخطئ فالمصيب واحد اقول الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات الكلامية التي وقع
فيها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ اثم بتقصيره في الموجب لعدم اصابة الحق عند الجاحظ وابا عبد الله العنبري
العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب ليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقاد للنسبة الخارجية في نفس
الامر فان استحالة ذلك معلومة في بداهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطئ باعتقاد خلاف الواقع وخروجه
عن العهدة ببذل الاجتهاد واحتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب
عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فقد قصر
فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع من نصبه تعالى ادلة قاطعة على تلك المطالب يتمكن العقل منها
والخطاب المذكور بالعلم في الايتين مواجهة للرسول صلى الله عليه وآله لوفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس المستبعد من امته فلا
كلفه بالعلم به لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع اثبات
عند وجوب التاسي بالرسول كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف

فهو يخطى المأمور واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان
يقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون الثاني قول من ذهب الى ان
كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان
في الاجتهاد واما انه تعالى وان لم يوجد في الواقعة حكم الله تعالى وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما
ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم اما الاول وهو ان لله تعالى
في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين
والفقهاء والحكم حينئذ مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه فله اجران وان اجتهد واخطأ
ولم يصب اجر واحد على ما تحمل من الكد والمشقة في الطلب الثاني وهو ان ذلك الحكم له امارة او دلالة فهو قول جماعة
لكن بعضهم قال المجتهد غير مكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذا كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء
وينسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال الاخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء اخر تغير التكليف فصار
مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة
لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم فذهب بشر المريسي الى استحقاق الاثم
ونفاه الباقون والثاني ان الحكم المخطئ فيه هل ينقض قضاؤه ام لا فقال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق من هذه
المذاهب ما اختاره الامدي وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا وان المخطئ بعد الاجتهاد
معذور ولنا وجهان الاول ان المجتهد اذا اعتقد في مسئلة الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الاخر
فيها الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطاء منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين
منهي عنه بيان ذلك ان هاتين الامارتين اما ان يكون احديهما راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد
الامارة المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فان خطأ
احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد صوابا وهو مطلوب وفيه نظر فان ما ذكرتم
لازم فيما هو باعتبار نفس الامر [illegible] اعتقاد رجحان الامارتين على الاخرى
[illegible] وهذا الاعتبار [illegible] اللازم [illegible] احديهما الامارة [illegible]
اذا ظن بدليل على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم وجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة [illegible]
سلمنا لكن لا يلزم من [illegible] اعتقاد [illegible] على ذلك الامارة والنزاع انما

انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم عن طريق او لا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين
من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم التصويب الذي يبطله ادلتنا فهو باطل اتفاقا والاول
فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان
الثاني فاما ان يكون راجحا على الآخر او لا الاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعادل عنه الى المرجوح يكون مخطئا والثاني
وهو عدم رجحان احدهما على الآخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على
التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
مكلفا بالحكم بما ادى اليه امارة خالية من المعارض او راجحة عليه بحسب اعتقاده لا في نفس الامر فحينئذ لا يلزم خطاء مجتهد في
ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاده فلا يكون
مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاده عدم المعارض او رجحان امارته عليه قال البحث الثاني الحادثة
ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما اداه اجتهاده عليه وان تساوت الامارات تخير او عاد
الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم ليفصل بينهما وليس لهما
الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق ونحوه نصبا حاكما يحكم بينهما او رجعا الى حاكم غيرهما
سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبله من
يحكم بينهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى الافضل علما فان تساويا رجع الى الاعلم الاورع
فان تساويا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلاثا ثم اعتقد مساواته للطلاق والاقرب بقاء النكاح لان حكم
الحاكم لما اتصل بالنكاح تأكد فلا ينقض بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان
الزوج عاميا فامسك بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب انه يجب عليه المفارقة لان الحكم اقوى من الفتيا
فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا اقول الحادثة التي يبحث عنها اما دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد
او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بنفسه وبغيره فان كانت مختصة به عمل بما
يؤدي به اجتهاده اليه وان استوت عنده امارة الشرب وامارة التحريم تخير العمل بايهما شاء او اعاد الاجتهاد الى ان يظهر له
رجحان احدهما على الآخر فيعمل على الراجح ويطرح المرجوح وان تعلقت بغيره فاما ان يكون المتنازع فيه مما يقبل
الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسماه او يتبرع به احدهما او يرجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فقد
تراضيا بحكمه بينهما فيحكم عليهما بحكمه لا يمكن لهما الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في النكاح

بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها أنت بائن قاصداً بها الثلاث فإنه سائغ عند الشافعي فيستلط على
وطيها غير سائغ عند أبي حنيفة لأنه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائناً فلا سبيل لرفعهما إلا إلى الحاكم
ليفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهداً أو حاكماً أو لم يكن لأحدهما إذ الحاكم لا يجوز أن يحكم لنفسه
على غيره بل طريقه من يقضي بينهما وإن كان الذي نزلت به الحادثة مقلداً عمل بفتوى المجتهد إن اتحد وما
على المجتهدين إن تعدد فإن اختلفوا عمل على قول الأعلم الأزهد فإن تساووا في العلم والزهد تخير في استفتاء
من شاء منهم ولو كان أحدهما أعلم من الآخر والآخر أزهد من الأول فالأقوى العمل بفتوى الأعلم
لقوة ظن إصابته الحق أما إذا تغير اجتهاد المجتهد وانتقال اجتهاده إلى حكم ثم أداه اجتهاده ثانياً إلى نقيضه فإما أن يكون
وغيره الأول مثل أن أداه اجتهاده وقتاً ما إلى أن الخلع فسخ فإن كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل
تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لأن حكم الحاكم لما اتصل به أكده وقواه فلم يؤثر
تغير الاجتهاد وإن لم يحكم حاكم لزمه مفارقتها اتفاقاً ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي هذا تعلق الأحكام الحاكم
لا بتغير الفتوى عما هو عليه فإن كان الحل ثابتاً في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وإن كان منتفياً لم يثبت بحكم الحاكم والثاني
مثل أن يتزوج العامي امرأة بفتوى المفتي بإباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالأصح أنه يجب عليه
مفارقتها كما لو تغير اجتهاد متوجه عن القبلة في أثناء الصلاة فإنه يتحول من الجهة الأولى إلى الجهة الأخرى ولا تقضى ما مضى
فإنه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافياً لمقتضى دليل قطعي من نص أو إجماع أو قياس
جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصاً قاطعاً أو ثبت تلك العلة في الفرع قطعاً فإنه حينئذ ينقض إجماعاً لظهور خطأه
قطعاً أما لو تغير الاجتهاد الثابت بالحكم والقضاء بالاجتهاد الطارئ عليه فإنه لا يؤثر ولا ينتقض به الحكم إذ لو جاز للحاكم
نقض حكم نفسه أو غيره لمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة أخرى وهكذا
إلى غير النهاية وذلك يفضي إلى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها
ولا المجتهد ولو خالف الفتوى بالثاني وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يجتهد فقيل له البناء على الأول وإلا فابتداء
الاجتهاد الأقرب في المستفتي المجتهد إذا أفتى بحكم فإن كان دليل ذلك الحكم حاضراً في ذهنه ذاكراً له فهو مجتهد
ويجوز له الفتوى به وإن كان قد نسيه لزم أن يستأنف الاجتهاد فإن اجتهد فأداه اجتهاده إلى خلاف
فتواه عمل بما أداه اجتهاده ثانياً والأليق أن يعرف من استفتاه أولاً رجوعه عن اجتهاده الأول مصيراً إلى
الحكم الثاني لأن ذلك المستفتي إنما يعول على قوله ومعتبره فإذا ترك هو قوله وفتواه يبقى عمل المستفتي بدونه

موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم النكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانكروا عليه وكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سألت اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا
لم يجز له الفتوى عند قوم لانه لا يثق في حكمه الاول الا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي
تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الآن ظن ان الذي افتى به حق فجاز
الفتوى او جوب العمل بالظن **قال الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث**
الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة وغيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم
بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله تعالى بما لا يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه
لا يقبل من حيث لم يعتبر العمل بها كالاقوال المحكية عمن منه مشافهة جاز له العمل ولغيره اذا كان الراوي عدلا ثقة
ثقة عن المجتهد وان كانت ثقة فالاقرب جواز العمل به الا من الغلط والتزوير **قول** يشترط في المفتي والحاكم امور الاول
الايمان ولا يعتبر من غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل قوله
ولانه يجب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتباره في المفتي
والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون منحطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى
وتنفيذ الحكم الثالث العلم وهو مقتضى المفتي والحاكم بوجهين احدهما ان الفتوى والحكم بغير علم قول في الدين بمجرد
التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو محرم لقوله تعالى وان تقولوا على
الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم
في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الآيتين لا تدلان الا على ما
والا لما جاز ابتناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا وح يجب التأويل في لفظ القول بان يحمل القول
الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على معناه واعم من معناه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا ينفي الفتوى والحكم اذا
استند الى تقليد قول على الله تعالى بما لا يعلم والآية الثانية خطاب مع الرسول وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره
من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب المسئول
انما يسئل عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره ذلك
لا العامي لما سئل فانما يسئل عما عنده من العلماء يجوز ان يكون مستندا الى ما هو الاقرب

بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسأله عما عنده مما فادة الدليل اليه فيجوابه

ح بما اخذه من الغير تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان ثبت ذلك عنده بنقل

من يثق به سواء قلد حيا او ميتا وفصل آخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت

لانعقاد الاجماع الواجب الاتباع بعد موته مع مخالفته حال حيوته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فان لا يبقى للميت قول

وفائدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على

بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد فان

سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز له الرجوع الى زوجها

فاما الحيض والنفاس مما يحكيه لها عن المجتهد ويحكم المحكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة

لان النبي كان ينفذ الاحاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع

الى الكتابة فان وثق به جميع محمد المكتوب من جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي يكتب الكتب بالاحكام

وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الاغلاط والتزوير وهو اختيار المص

قال البحث الخامس انه يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا

قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعلم على بعض الفرق فجاز لغيره التقليد ولان الحادثة اذا نزلت

بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا بالاستدلال فاما بالبراءة الاصلية فهو باطل

بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه

قوم من الفقهاء لنا انه مامور بالعلم فيجب علينا ولان التقليد غير معلوم الصدق فيقبح لاشتماله على جواز الخطأ وقبول النبي

من الاعراب الشهادتين لعلمه بتحصيل العقيدة اصول وان لم يتمكن من التعبير عن الادلة والجواب عن الشبهات اقول

قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على

ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك

الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون

بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التعلم لبعض الفرق وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع

الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم فيكون تكليف ما لا يطاق او بالعلم وهو ينافي اجماعا

لانه يستلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقصد بخلافه فتعين التقليد وهو المطلوب وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي واثار القوم بالرواية لا بالنظر كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرق عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون ذلك مقيدا الثاني في ان العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء او مامورا فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عن التمسك بالبرائة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما حين يستكمل عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول والائمة بعده لم يامروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل تبة الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك اختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب الثانية فانه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود الصانع وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي واثبات صدقه وهو مذهب المحققين سواء كان المقلد مجتهدا وغير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي وهو كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله لعلكم تهتدون وغير هذه الاية المتقدم في دلائل وجوب التاسي ولان الاجماع انعقد على تحريم تقليد المحق فلا تقليد المخطئ انما يعلم المحق غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي لم يكلف الاعرابي المجاهر باكثر من الشهادتين وكان يحكم عليه باسلامه وما ذلك الا للاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم اكتفائه فانما كان لعلمه بكون الاعرابي المذكور عالما بالاصول من ادلة يقينية وان لم يتمكن من التعبير عنها والجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله قل انظروا او لم يتفكروا في خلق السموات والارض فصل البحث الثالث في من يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان لم يتمكن من فعل الاجتهاد بان يتبحر في تحصيل العلوم التي لا تتم الاجتهاد الا بها تعين عليه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد لم يجز له العدول الى قول المفتي فان لم يكن فقد اجتهد قيل يجوز له التقليد مطلقا وانما يقلد الاعلم وقيل فيما دون ما يفتيه به وقيل فيما يخصه صح تضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق

وهو باطل ايضا لان الناس [illegible]

فتعين عليه وجه القوة جواز تطرق الكذب على المفتي **اقول** الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا وان كان في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان بن الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي لمن بعد التقليد للصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به وابن شريح فيما يخصه اذا خاف الفوت لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله اما الاول فلانه مقدر واذا التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد اما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له يتوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاده نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين المستندين الى طريقين شرعيين واجب اجماعا **قال** البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه فاذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم او لا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم والاورع فقلده فان تساويا تخير وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك فلا يجوز للعالم اذا لم يتمكن من اهل الاجتهاد والافتاء تقليد المجتهد حي او ميت ولا يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف اذ استوى المفتيان فقلد العامي لاحدهما ليس له الرجوع في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره **اقول** الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان استفتاء العامية قادر عليه بل هو راجح من حيث اصالة عدم العلم فيكون العامية اغلب على اشخاص الناس لا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا او يحرم عليه الاستفتاء لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم من غير تقييد بالعلم بكونه مطلقا

يكون لجهالة هم فقابل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتهاده اجتماع وصفي العلم والورع
فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه
منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والاذعان الى قوله والعمل بفتواه
واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز له تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين
وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاد مقتضيها
لقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على
تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم
والاورع منهم فان ذلك طريق الى قوة ظنه فيجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة
من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء
لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين مع تساويهما
ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث
في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع فيه فتعين الاستفتاء
وكذا ان ترجح على غيره في احد الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى الامارتين
على الاخرى في تعيين العمل عليها واما اذا ترجح في احد الصفتين المذكورتين وترجح عليه غيره في
الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم يرجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا
ورعه وقال اخرون بالعكس لقوة الظن لصدق الاشد ورعا في اخباره عن غيره والاقرب ان الغير اعلم بهما وطريق
علم العامي بالاعلم والازهد او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن بدلا
بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ
رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا
اذ العالم انما يسأل عما عنده اما استفتاء او باجتهاده له عما قلده فيه اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة
او نقله اليه ثقة وكتب اليه كتابا امن من الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل له يقوى
على الظن اصابته ويرتفع ظن اصابة المفضول ويظن خطاه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي مجتهدا من المجتهدين

المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز
بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المص والحق انه ان تجدد ظن رجحان غيره عليه
في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد
واما تقليد مجتهد اخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء كل
عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان ممتنعا لم يسع لهم اهماله والسكوت
عن انكاره ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فكما لا يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى
ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له
الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل فالحق نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم
في الحادثة المعينة ومنهم من فصل فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له الرجوع بالعدول عنها الى غيره وما
لم يتصل عمله بها فيجوز له الرجوع الى غيره والاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظن رجحانه في
العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم **قال الفصل الخامس** في طرق اختلف المجتهدون فيها ونذكر منها اربعة الاول
استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين من الحنفية لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقائع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل الغايته لو لم يتطرق اليه
المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان
لاشتراكهما في مقتضيه كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب ان التسوية بما قلنا
من الظن واعلم ان جماعة حكوا انه لا دليل عليه وهؤلاء ان ارادوا ان العدم فكذا نثبته في الاصل فيتم الظن في
تعيين الاستصحاب وقد بيناه وان ارادوا غيره فهو باطل **اقول** لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق
بين الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع الخلاف فيه منها ومنها الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية
كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان العلم
بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدمه والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا
بمقتضى بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقائع اذا لم يحصل المعارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور
معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يحولون العقار ويتحملون الاخطار والمشاق لقطع المسافات
البعيدة المعهودة فيما بعض الامتعة المطلوبة لهم كبعثهم الوكلاء الى الهند لطلب الادوية الحارة وسفر اهل العجم

اهل العصر الى ان يجزم طلبة التمام وما ذاك الا لما عهد ۵ من وجود الامتعة المذكورة فى تلك المواضع والعلم بذلك
ضرورى وربما احتج بعضهم على هذا المطلوب بان الباقى مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع
الواقع وجوداً كان او عدماً مرجوحاً مع احتمال استمراره وبان الباقى لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقى له
واما التغيير عن الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبديل الوجود بالعدم او بالعكس ثم مقارنة الوجود
او العدم لذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين حسبا غلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثانى
فظاهر وهو الاستدلال لا حاجة اليه فى اثبات المطلوب المذكور لكونه اظهر من هذه الادلة فقدمناه اولاً ولانه
مركوز فى عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا **الثانى** اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب
فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض افراده
كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا
من الاستصحاب واما الثانى فبين **الثالث** الاجماع واقع على ان الشك فى وجود الطهارة ابتداء يمنع من
الدخول فى الصلوة ويوجب فرض تجديدها ولو كان بقاء الشىء على ما كان عليه راجحاً لم يكن كذلك لانه
اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول
فى الصلوة من غير تجديد الطهارة فى الصورة الاولى وعدمه فى الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثانى امتناع
الدخول فى الصلوة فى الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج المخالف
بان التسوية بين الوقتين فى الحكم اما ان يكون لاشتراكهما فى مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم فى الزمان
الثانى ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثانى كان تسوية بين الوقتين فى الحكم من غير دليل وهو باطل اجماعا
والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم فى الزمان الاول يقتضى ظن ثبوته على تقدير ان لو وجد فى الزمان
الثانى والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفى القياس نفى مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام
اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فى ان النافى هل عليه اقامة الدليل على نفى المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه
لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على من انكر دعوى نبوة او صلاة سادسة او صوم شوال
والمعتمد اقامة الدليل على النفى لتعذره على اثبات الدليل عليه كما ثبت وقال الحق ولا بد من الدليل وهو اختيار السيد المرتضى ره وابى الحسين
البصرى والغزالى واوجب فرقة عليه الدليل فى العقليات دون الشرعيات والمص قال انكار عمد القائل بانه لا دليل
عليه ان النفى قد كان معنا اصلا من قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذا لم يطرء ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو

من القول بالاستصحاب وتمام الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وان الحكم بالنفي
فيما لا يكون منتفيا بالضرورة غير محتاج الى الدليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له
من طريق يعلم به فيجب ذكره مع الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث
هو هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجزم الحكم باحدهما الا بمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق
على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك له والثانية نفي
الحدوث والبينة [illegible] وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به الاول وهو ان نفي الدليل على المنكر ليس لكونه باقيا
لا دلالة للعقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه
ملزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقط الحجة في بعض صور الاثبات كما اذا ادعى رد
الوديعة وتلفها وكما [illegible] في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب الصلوة السادسة و
صوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة ولانه لو كان ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا وتم تقديرا
بالذي [illegible] والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك [illegible] الصانع تعالى ثابت بالاتفاق وبقوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا الله **قال** البحث الثاني الاستحسان وذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يتحقق
بينهم اختلاف محقق لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه وبعضهم قال
انه العدول عن قياس الى قياس اقوى وقال الكرخي انه تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف
النظير لدليل اقوى والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز العمل به اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق
عليه [illegible] بالقياس وكذا الثالث والرابع **اقول** هذا الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها والمسمى بالاستحسان
والكلام فيه اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ الاستحسان استفعال من الحسن ويطلق على ميل
الانسان الى [illegible] من الصور والمعاني والاقوال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلف في تعريفه
فذكر بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عليه والاخرون
منهم بانه عبارة عن العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع الى تخصيص
الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل [illegible] بدليل طار عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا
تحقق [illegible] في حجية الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد بين
[illegible] دليلا محققا [illegible] وان تحقق كونه دليلا [illegible] لا نزاع في جواز التمسك

به مع عدم التعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع

بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة

وقد تقدم البحث فيه اما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متفق عليه اتفاقا

ويشبه ان النزاع بينهم لاجل الاختلاف اللفظي وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان البحث الثامن في

جواز التفويض الى النبي والعالم وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والاكثر على العكس المشكوك فيه بعد م الادلة

فيه ... منع المعتزلة ان يقول الله تعالى للرسول او العالم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب لنا

لان قوله ان تفوضه افعله وان لم تختر ولا يفعل لحسنه ولان المكلف لا ينفك من الفعل والترك فلا يكون مكلفا

بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف الحسن

لا يدفعه من طريق فلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولان جوازه في حق العالم يستلزم جوازه في حق الامة وهو باطل

وقد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلثة الاول قول الصحابي الذي ليس

من اهل البيت لمن يثبت عصمتهم ليس بحجة خلافا للقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا

قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لان كل واحد من الصحابة الا شاذا منهم يجوز عليه الخطاء

والاولى من هذا انه لا يكون قوله المجرد حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل كما في مسئلة توريث

الجد مع الاخوة ومن قال لزوجته انت علي حرام وغيرهما فقد ناقض بعضهم بعضا فلو كان قول الصحابي حجة

لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فان المانع ان يمنع من لزوم ما ذكره وذلك لانه يكون قول الصحابي

حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي

كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض

الراجح او المساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين

انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بما حينئذ ... ممنوع

... كما في العامي ... تساوي المجتهدين ... الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم

الدليل على الحكم الشرعي ... دليل على انتفاء الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم

لزم التكليف بالمحال ... الدليل ... بالاجماع او قياس ... الادلة الشرعية الثلثة

المذكورة ... الدليل ... العمل بالظن ... الدليل ...

في الاصل والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم لعدم اولوية احد طرفي العلم عن الاخر وعدم صفي الحاصل التساوي في ثبوت الحكم لكونه ممكنا وعدم العدم وحينئذ فيكون الحكم المشكوك موجودا معدوما وما في ذلك الحاصل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتعبيره عن الثاني المذكور بالعكس انما هو على سبيل العبارة الى ذلك هكسا حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او للعالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب فجزم بالجواز يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة على منعه واحتجوا عليه بوجوه **الاول** انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت الاتيان الفلاني فافعله وان ما اخترت فلا تفعله فان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر المانع من انه يلزم سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين ومأزوم بذلك وهو لا يتمكن على تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكليفات عنه بما دل عليه النص او لم يدل لكن ذلك مما يقول به احد الثاني انه لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها بالجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون تحصيلا للحاصل الثالث القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تمييز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة تقتضي ذلك وهي تقتضي تمييزهم عدم ما يكون تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر المانع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بحسنها بل ومع علمهم بعدم شيء من ذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يحكمون على الامتثال بحسنه وان ذهلوا عن كونه حسنا او ظنا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا انه هو عن حسنه الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر المانع من الملازمة قال **البحث الرابع** في كيفية الاستدلال بالاستقراء الدليل المطلق ان يتناسبا وانما يحصل التناسب بالاشتمال فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقر على خلاف ما استقرى الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل

ثالث فهو التمثيل ... والاقتراني والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل ويشترط في المتصلة لزوم
الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثني فيه عين المقدم ينتج عين التالي وان استثني نقيض التالي
ينتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم عين التالي لجواز ان يكون الملزوم اخص ويشترط في المنفصلة العناد كلية المقدم او
فان كانت المنفصلة حقيقية ينتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ونقيض ايهما كان عين الآخر فان كانت مانعة الجمع ينتج
استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس والاقتراني فان كان
الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فهو
الشكل الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى مع
كلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماع
الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتفصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كان
موجبة الصغرى ... الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا ... على ... ما
ذكر الدليل ... سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا
ولا قياسا ... المعنى الاول ... وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة اما ان يكون باشتمال
احدهما على الآخر فان اشتمل المطلوب على الدليل فهو الاستقراء وهو ماخوذ من ... المستقرئ
يتتبع الجزئيات ... فاذا وجد بها ... حكم بالكلي الشامل لها ... الحكم مثال ذلك اذا
رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ... والبهائم والسباع كذلك ... ان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ فقد استدل ... وقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ... وهو ... الاستقراء
فان الاستقراء ... والحيوان ... لجواز ان يكون ... عند المضغ على ...
ليس ... الكلي مخالفا ... كالتمساح ... عند المضغ ... الاستقراء التام
مفيد لليقين مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج معدود بالواحد وكل فرد معدود بالواحد فانه
يلزم كل عدد معدود بالواحد يقينا ... وان كان الدليل مشتملا على المطلوب ... القياس ...
... وان ... الدليل ... المطلوب ...
وهو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما وهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا ...
وفي احكامه ... الاستقراء والقياس ... الوصف ... الاشكال ...

باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام وهذا قياس اقتراني هكذا النبيذ
مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الا
واحد هكذا قيل وفيه نظر لان الاتم ان الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم ان الحكم بجزئية الوصف مع العلم بكونه
بالسبر والتقسيم والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المطلوب الاول فيه من مقدمتين لا اقل [illegible] الى
الموضوع بالايجاب او السلب لا بد وان يكون كسبية لا تشتمل الا على امرين [illegible]
يكون ثبوت محمول المطلوب او سلبه عنه بينا او ثبوت ذلك الموضوع المطلوب او سلبه عنه كذلك فوجب
من مقدمتين يشتركان في ذلك المتوسط ويتباينان بطرفين آخرين فان اشتملتا على المطلوب او نقيضه
سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا اقترانيا فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي
التي تشتمل على [illegible] الادوات الى قضيتين والاخرى استثنائية وهي [illegible] تلك الشرطية او نقيضه لينتج
عين الاخرى او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه اما كان مركبا من مقدمتين الاستثنائية لما انه
اثبت جزء القضية الاخرى او نفيه وتلك القضية المستثنى منها الاخرى تركيبا من جزئين بينهما
نسبة اما بايجاب او سلب وتلك النسبة اما لايجاب من اللزوم بالاتصال او برفعه او بالعناد الانفصال او رفعه
فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والاخر الذي يدل
عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة
والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون العدد زوجا او فردا لكنه زوج
فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون
التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس
الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم او بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان
الاتفاقية يجب ان يكون [illegible] او [illegible] معلوما فلا يحصل القياس المؤلف منها فائدة [illegible] لزومه صاحبه
لعدم الجزئين للاخر في وقت [illegible] فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة
ويجب كونه كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك
[illegible] اللزوم الاتصالي كون وقت الاتصال غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان [illegible]

عين المقدم انتج عين التالي وان استثنى نقيض التالي انتج نقيض المقدم لا استثناء نقيض المقدم كما اذا قلنا ان كان

[illegible] وجد وجود الاعم فيستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو ساوى [illegible]

للمقدم التالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا

ج الاربع نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطها ان يكون

المنفصلة اتفاقية عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال الاستثناء واحدا اما الاولى

فلان الاتفاقية الاتفاقي لا يكون بجواز ان لا يكون في حال الاستثناء وح لا يدل رفع احدهما على [illegible] رفع الاخر

وعلى هذا القياس واما الثاني فلانه لو لم يكن الاستثناء على حسب الانفصال [illegible] الحقيقية المنفصلة

يكون حقيقية وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب فهي مركبة من القضية و[illegible]

كقولنا هذا العدد اما زوج او الازواج وهذا العدد اما زوج او فرد [illegible] الاربع نتائج [illegible] استثناء عين

[illegible] نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منهما انتج عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج

الازواج وهذا العدد [illegible] زوج فهو ليس بفرد لكنه [illegible] فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد

فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان

يكون [illegible] او [illegible] وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها [illegible] من استثناء عين احدهما

كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل الجزئين غير منتج لان [illegible] الاخص والعام لا يستلزم الخاص كلا

يستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا

او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها [illegible] استثناء نقيض [illegible] عين الاخر [illegible]

[illegible] لكنه اسود انتج فهو ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما [illegible] اما الاول فلان

كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع

اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيمتنع النقيضان ح لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه لو

يلزم ان يكون اسود ولا اسود لو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا [illegible] فان كان

الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم

فهو الشكل الاول [illegible] الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا

في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل [illegible] وكل [illegible] فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما

فيهما مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف
وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال شرايط لا يتحقق بدونها الانتاج الا بها
اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة
لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق
كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب
فضروبه المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني من
كليتين والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية
مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف
مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى واما الاول فلانه
لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة لانه يصدق على كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه
يصدق لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من
الحمار كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان
ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب
فضروبه المنتجة اربعة وكل منها ينتج ما لا يرد الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل
ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى
بان نقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنجعله صغرى مع الكبرى هكذا بعض ج ا
ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول
ويعود الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا والثاني من كليتين والكبرى
موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه
اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا

لصدق نقيضه وهو بعض ج آ ونضمها الى الكبرى هكذا بعض ج آ وكل آ ب ينتج بعض ج ب وهو يناقض
الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى ونجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة هكذا كل آ
ب ولا شيء من ج ب ينتج لا شيء من آ ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج آ وهو المط وهذا هو الضرب الثاني ايضا
من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ
لصدق نقيضه وكل ج آ ونضمه الى الكبرى هكذا كل ج آ ولا شيء من آ ب ينتج لا شيء من ج ب وهو يناقض
الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الى ضرب الرابع من الشكل الاول واما
بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الجيم المحكوم عليه بالباء فنصدق مقدمتان
كليتان احدهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهو قولنا ولا
شيء من آ ب ينتج لا شيء من د آ ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض
ج د ولا شيء من د آ ينتج بعض ج ليس آ الرابع من جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ليس آ وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه بالخلف بان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وكل ج آ ونضمها الى الكبرى وهي قولنا كل آ ب ينتج كل ج ب وهو
يناقض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما
الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه لم يصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الانسان
بفرس مع صدق السلب ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان
جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كما يقول بعض الحيوان انسان وبعض
الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة ستة لان
الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج
ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما
يناقض الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو يناقض الكبرى المستلزمة لصدق
نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ
الثاني من كليتين والكبرى سالبة هكذا كل ج ب ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف

بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو
يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ و
بيانه بالخلف بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من آ ب ينتج
بعض ج ليس آ وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو البعض الذي هو
ج وهو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج آ
ينتج د آ ثم نجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه
اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وكل ب آ فنجعله كبرى للصغرى
ليصير هكذا بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ وهو يناقض الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول
بان يقول بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض
الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء
من ج آ ينتج لا شيء من د آ ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقول كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب
ليس آ الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ بيانه اما
بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب آ ونضم الى الصغرى فيصير هكذا كل
ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو يضاد الكبرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا
بعض آ ج وكل ج ب ينتج بعض آ ب وينعكس الى قولنا بعض ب آ وهو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى
د فيصدق كل د ج وكل د آ ثم نضم الاولى الصغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم
هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ السادس من موجبة كلية الكبرى وسالبة جزئية الصغرى
ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض آ ليس ج ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ وينافي الكبرى واما بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة
د فيصدق كل د ج ولا شيء من د آ فنضم الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه
النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف
اما احد امرين اما اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيها الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية

تسقط هشة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية
الكبرى مع الثلث الصغريات وهي ماعدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل
من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى
ضربان وهما الحاصلة من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكليتين فبقي النتائج من ضروبه خمسة الاول من
موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل آ ج ينتج بعض ب آ وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول
من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ لصدق نقيضه وهو
لا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو يضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية
مثل كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة كلية مثل لا
شيء من ج ب وكل آ ج ينتج لا شيء من ب آ وبيانه بما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة
جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من آ ج ينتج بعض ب ليس آ وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب
ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف وبيانه ان نقول لو لم يصدق
بعض ب ليس آ وهو الضرب الرابع من الشكل الاول وبالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس آ
لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب آ ولا شيء من آ ج ينتج لا شيء من ب
ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شيء من آ ب ينتج بعض ب ليس آ او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه
وهو كل ب آ فنجعله صغرى الكبرى هكذا كل ب آ ولا شيء من آ ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى
وعكسه يناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت واما التعكس
والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا
يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية للمصر وغيره فليطلب هناك **قال** البحث
الخامس في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة منها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة
ويكلف بيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس النص وجوابه التأويل
ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه ان المسخ
ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع به المستدل وجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل او كونها علة

وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او شرع او اثبات العلية باحدى الطرق السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم التاثير في الوصف بان يكون طرديا ويرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سوال المطالبة وجوابه واما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في الاصل وردّه قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم وهو راجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا فهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف وعدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى آخر وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا ولا يفتقر الى [illegible] الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف في قبوله من حيث ان المعترض منتصب للهدم لا للاستدلال ومن حيث تحققه بذلك اذ دليله مقاوم لدليل المستدل [illegible] الطريق واما في الاصل والفرع معا وهو سوال الفرق ولكن هذا آخر ما نذكر في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتابنا المسمى بنهاية الوصول في علم الاصول فانه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب **اقول** الاعتراضات ان كثرت تفاصيلها ترجع الى قسمين احدهما المنع من مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي ثلثة عشر اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محتملين او فصاعدا على السواء او كان غريبا في [illegible] الشائع ومثاله [illegible] الاستفسار عن [illegible] عند [illegible] ولهذا قيل ما ثبت فيه الاستبهام صح عنه الاستفهام وعلى السائل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض والجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه فكان بيان ذلك على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا

عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين الغرابة بطريق اوا لاجمال
بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكره ذلك التسوية بينهما اذ الاصل عدم
الرجحان ولتعذر بيان التسوية وقدرة المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا السوال
على غيره لان ما غايره متفرع على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السوال لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجوابا
هذا السوال فى دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرع ان عجز عن ابطال غرابة فى دفع الاجمال بجهة
الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ او بيان الظهور فى مقصوده ان امكن اما بالنقل عن اهل اللغة والشرع او ببيان
انه مشهور فيه والشهرة اية الظهور او بقرائن معينة الثانى فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة
القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره فى بناء الحكم عليه لمخالفة النص لا لخلل
فى وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن فى سند النص ان كان له ذلك ان امكن او منع ظهور اللفظ فى المقصود او
التاليف كما فى قول الشافعية فى مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله فى محله فيحل كناسى التسمية فيقال
هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وان لم يسم الثالث فيقول المستدل لهنا
وما دل بذبح الكفار بدليل جرى ذكر الله على قلب المومن وان لم يسم فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت
اعتباره بنص واجماع فى نقيض الحكم مثل قول الشافعى فى اثبات كون تكرار المسح على الراس سنة مسح فيسن فيه
التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح مشعر بالنص فى كراهية التكرار فى المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع
من التكرار فى صورة النص لتضمنه التلف فهو نقض لوجود الوصف اعنى المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب
التكرار الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبة للنقيض من غير اصل
من الوجه المدعى فهو القدح فى المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين فى جهة
واحدة ومن غير الوجه المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف اعنى المسح هنا منفكا على جهتين يناسب بكل جهة
منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاجل ازاحة الخاطر والتحريم لسد اطماع النفس الرابع منع الحكم
فى الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من غير قبيل النظر فى تفاصيل القياس وما تقدم نظر فى
القياس من الجملة والنظر فى الجملة متقدم على النظر فى تفصيله مثاله قول الشافعى فى ازالة النجاسة بالخل
مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفى معترضا امنع الحكم فى الاصل فان الدهن
عندى مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء فى انقطاع المستدل اذا اوجه المنع حكم الاصل عليه فقوم فقال

يكون لان انتفاء الكلام للدلالة على حكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك
فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما انشاؤه من الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة
على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علة الوصف
كذا يتوقف على اثبات حكم الوصف لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد من ثمرة القياس عند منع
وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على من
منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه
بان يبين تحقق الحكم في الاصل بنص او غيره الخامس منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل
لما عرفت من ان علة حكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه
سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود
ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب ذلك الوصف في كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعى
كونه علة ويسمى سوال المطالبة بتصحيح العلة وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس لعمومه ورودها على كل وصف يدعى كونه علة للحكم وانما اخره عما
قبله على الاسولة لان علية الوصف تلو تصحيحها متوقف على تحققه فرعه كون وجود الوصف فرع وجود الموصوف وقد
اختلف في وجوده والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن اسناده الى مجرد حكم الاصل من غير جامع
بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون
باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السوال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة
ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد الفرع الى الاصل بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك
وخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه والجواب المنع من تحقق القياس اذا كان الجامع فيهما لا يغلب
على الظن كونه علة الحكم فيه وجواب هذا السوال ببيان ما يدل على علية الظن من نص او مناسبة او غيرهما
مما سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات
الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربع اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف المذكور في
الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا تقدم الاذان عليها كالمغرب فعدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم
المذكور وهو عدم تقديم الاذان على الوقت فهنا كالمعترض حاصل هذا السوال يرجع الى بيان استغناء الحكم القائم من كونه علة له و
هو سوال المطالبة وجوابه سوال المطالبة وقد تقدم الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف فيه ا

عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح
بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل
في اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع واختلفوا فيه فرده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني لان حاصله يرجع
الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عندنا وقبله آخرون محتجين
بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما
اما معينين ومنهم على وجه لا تعيين احدهما امتنع التعليل بالآخر فعلى الاول يمتنع الالحاق لكن اذا لم
مشتملا عليهما والثاني ممتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم الترجيح من غير مرجح
ومرجح كما مر فيه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين في الفرع دون الآخر لجواز كون
ذلك الآخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الاقسام وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض
فيه في الاصل وبالمطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر
والتقسيم وبيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان
مناسبا كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض بظاهر
او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور اذ تعلق
الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه
الترجيحات السابقة الثالثة عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما
يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا في
دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام [illegible] وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار
الحرب وصف وان ادرج في الحكم الرابع عدم التاثير في الفرع وهو عبارة من كون الوصف الذي جعله علة الحكم لا يطرد في جميع صور النزاع
وان كان مناسبا للحكم وهو يطلان النكاح الذي يلي في جميع صور النزاع ووقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغيره فكما هذا يرجع الى عدم التاثير
في الحكم لان التزويج من غير كفو مؤثر في الاصل الثاني [illegible] منع مناسبة الوصف بالمصلحة لما يلزم من ترتب الحكم على الوصف من تحصيلها
وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان المصلحة على المفسدة بطريق
تفصيل يختلف باختلاف المسائل ولاثبات الرجحان بطريق اولى يطرد في جميع المسائل وذلك بان يقول
لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها لزم التحكم وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل

شيء مما ذكرته لزم ثبوت الحكم بعيدا وهو خلاف الاصل التاسع القدح في افضاء الحكم المقصود وهو ما
علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد في حكم المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي
الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور
فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث انسداد باب النكاح ادعى الى محذور الوقوع
في الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة بما يمنع من النظر الى المرأة
بشهوة عادة والامتناع العادي الى مر الاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعي كالامهات
وبه يتحقق انسداد باب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضاء والقصد فانه
عندي في القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها فلا يكون علة للحكم الشرعي
ولا معرفا له فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا لغيره وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات
والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه من الافعال المشاهدة الحادي عشر كون الوصف المعلل به
مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه لا بد ان يقال ان هذه الاوصاف
مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس
الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف
وجوابه ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او بضابطه كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه الثاني عشر المعارضة
في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به منضبطا بنفسه سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا
الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل على ان يكون داخلا في التعليل جزءا من العلة وذلك
كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد
ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه
ولهذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة اجماعا واذا صح التعليل به لكونه
صالحا لذلك في نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل
مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت الحكم عقيبها مع التنافي وهو موجود كما لو
من الوصفين وكان كل منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة

من المتأخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان احدهما الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره
المعترض وجد ما او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والاول باطل لانه ترجيح من غير مرجح تعين
الثالث فح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذ لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلثة يمتنع
التعدية على تقديرين منها وهما كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على
تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون التعدية ارجح لان وقوع احتمال من الاحتمالين اغلب من وقوع احتمال
واحد بعينه والحق ان استناد الحكم الى احد الوصفين المتناسبين لا من غير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطى فقيرا
قريبا [illegible] وهل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه للمعارضة للمستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم
لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون
الفرع ملحقا بالاصل على تقادير الثلثة وهو مطلوب المستدل فلا يتم ح غرض المستدل وقال آخرون لا يجب عليه
ذلك لانه لو كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل
آخرون فقال ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي
ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف قد ثبت اذ لا بد من ادراجه في التعليل
ما ذكرت من الدليل فان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع
الوصفين فيثبت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل بعضها واي الامرين قدر الاشكال
لانه وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار
لان حاصل هذه المعارضة ما نفي الحكم لعدم العلة فيكفي وجود المقتضي المستقل اعدام العلة وهي مجموع الامرين
المعين العدد وان الخارج افسد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى التقديرين لا يحتاج الى
اصل آخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد للوصف
المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه
عدم انضباطه او لمطالبة تأثيره وان كان مثبتا للمناسبة الشبهة لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع
بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان كونه
وتحقيقه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فمنعه قوم
وقبله آخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الآخرون

واما الآخرون فقالوا انه لما كان استدلاله وبناؤه ملزوما والهدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله لم يكن مقبولا اذ كلاهما جرى على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن هادما سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة واختلف فائدة البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل بكلما للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه للترجيح لدليله فمنعهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من الوجوه الترجيحية تعين العمل به والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنع قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن السؤالين وهو مذهب ابن سريج واخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان تعدد صيغة وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته ونا في الاعتراضات واجوبتها ما تقدمت وحيث انتهى كلام المص قدس الله روحه الى هاهنا فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى على تواتر نعمه وتظافر آلائه وقسمه ومصلين على خاتم الرسل وسيد الانبياء محمد المصطفى وآله الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء لها

١٣١٦ هـ
